OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sacrifice du Chef, Paris, Beauchesne, 3e édition, revue et augmentée, 1944, 434 pages.

The Christian Sacrifice (trad, du *Sacrifice du Chef,* par Dom Illtyd Trethowan, O. S. B.), London, Burns Oates and Washbourne, 15 sh. — et New-York, Kenedy and Sons.

Comment prendre part au sacrifice de la Messe, Paris, Beauchesne, 1939, 48 pages.

L'Humanisme Chrétien, Paris, Beauchesne, 1937, 330 pages (Prix Aug. Sicard : Apologétique. Institut Catholique de Paris, 1938).

La grand'route apologétique, Paris, Beauchesne, 1939, 190 pages.

De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain, Bloud et Gay, 193S.

! '' \ésains, Lille, Éditions sociales du Nord, 7, Place auxBlouets, 1947.

Vers une spiritualité de l'action, P../is, Office français du livre, 4, rue Madame 1946, 36 pages.

Manuel d'initiation chrét'u i ou le catéchisme par l'Évangile, Paris-Lille, Tallin-tadort (cinquantième mille).

Le même, édition italienne, en préparation, Ufficio catechistico diocesano, à Alba (Piémont).

CHANOINE EUGÈNE MASURE
DIRECTEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LILLE

LE SACRIFICE
DU
CORPS MYSTIQUE

Signe- et réalité
Sacrainentum-et-res

DESCLÉE DE BROUWER & ÉDITEURS
PARIS

IMPRIMATUR
Lille, le 18 novembre 1949
P. Duthoit, *vic. gen.*

Copyright by Desclée De Brouwer & C° — 7950

AVANT-PROPOS

La publication de la récente encyclique Mediator Dei *sur* la sainte liturgie *a été l'occasion, pour l'auteur du présent livret, de reprendre et de compléter les études qu'il avait naguère entreprises sur le sacrifice de la messe dans son livre sur* le Sacrifice du Chef *et dans d'autres publications*[1]. *Il a eu l'impression que l'encyclique fermait délicatement, dans l'histoire des controverses théologiques, une trop longue parenthèse, et qu'elle replaçait la piété chrétienne dans la direction de la grand'route traditionnelle, celle du missel, des saints Pères et du concile de Trente. Et comme l'auteur avait lui-même cherché depuis toujours dans cette direction-là, il a de nouveau groupé ici ses réflexions et ses conclusions, en nuançant parfois ses formules antérieures à la lumière de certains passages de l'encyclique, mais sans avoir besoin, du moins le croit-il, de renoncer à aucune de ses positions essentielles : il a seulement poussé plus loin,*

1. Cf. *L'Année Théologique,* 8e année, 1947, fasc. II-III : E. Masure, *Le Signe de l'immolation sacramentelle,* pp. 184-198. Cet article avait été traduit en anglais par le Rév. Dom Illtyd Trethowan, dans *The Downside Review,* July 1947, est devenu sous cette forme la préface de l'édition américaine du *Sacrifice du Chef: The Christian Sacrifice,* New-York, Kenedy and Sons, 1947. —Le travail actuel, comme on le dira plus loin, continue d'utiliser les mots : *immolation* et *sacramentel,* dans le sens qui avait été proposé dans cet article antérieur ; mais ensuite il explique et nuance certaines affirmations de 1947 en tenant compte de l'encyclique parue à la fin de cette année-là.

moyennant certaines précisions, des affirmations naguère encore un peu hésitantes, aujourd'hui mieux appuyées sur des fondements toujours plus termes, sur des textes plus autorisés.

L'ouvrage actuel, qui fait donc suite au précédent, suppose que le lecteur connaît les grandes lignes du dogme chrétien et qu'il est le familier et l'ami du missel romain. Pour ne pas encombrer les lignes générales de la pensée par des recherches trop techniques, on a rejeté en notes ou à la fin des chapitres les réflexions théologiques plutôt réservées aux professionnels.

INTRODUCTION

L'encyclique *Mediator Dei,* du 20 novembre 1947, sur *la sainte Liturgie,* parlant de l'immolation du Christ à la messe, contient sur cette question les deux passages que voici :

Texte latin :

[Acta Apost. Sedis, 2 déc. 1947, p. 548.)

In cruce... victimae vero immolatio per cruentam mortem libera voluntate obitam effecta est. In ara autem ob gloriosum humanae naturae suae statum *mors illi ultra non dominabitur,* (Rom. VI, 9), ideoque sanguinis effusio haud possibilis est ; verumtamen ex divinae sapientiae consilio Redemptoris nostri sacrificatio per externa signa quae sunt mortis indices, mirando quodam modo ostenditur. Siquidem per panis *transsubstantiationem* in corpus, vinique in sanguinem Christi, ut ejus cor-

Texte français officiel :

[Documentation Catholique, 15 fév. 1948, p. 215.)

Sur la croix en effet... l'immolation de la victime fut réalisée par une mort sanglante subie librement. Sur l'autel; au contraire, à cause de l'état glorieux de sa nature humaine, « la mort n'a plus d'empire sur lui », et, par conséquent, l'effusion du sang n'est plus possible ; mais la divine sagesse a trouvé un moyen admirable de rendre manifeste le sacrifice de notre Rédempteur par des signes extérieurs, symboles de sa mort. En effet, par le moyen de la transsubstantiation du pain au corpsjet du vin au

pus reapse praesens habetur, ita ejus eruor ; eucharisticae autem species sub quibus adest, cruentam corporis et sanguinis separationem figurant. Itaque memorialis demonstratio ejus mortis quae reapse in Calvariae loco accidit in singulis altaris sacrificiis iteratur, quandoquidem per distinctos indices Christus Jesus in statu victimae significatur atque ostenditur.

sang du Christ, son corps se trouve réellement présent, de même que son sang ; et les espèces eucharistiques, sous lesquelles il se trouve symbolisent la séparation violente du corps et du sang. Ainsi le souvenir de sa mort réelle sur le Calvaire est renouvelé dans tout sacrifice de l'autel, car la séparation des symboles indique clairement que Jésus-Christ est en état de victime.

II

(Acta, p. 563.)

Etenim etiam atque etiam animadvertendum est Eucharisticum Sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem *mystico modo ex sacrarum s-pecierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta.*

(Documentation, p. 227.)

Il faut encore une fois remarquer que le Sacrifice Eucharistique consiste essentiellement dans l'immolation non sanglante de la Victime divine, immolation *qui est mystiquement indiquée par la séparation des saintes espèces et par leur oblation faite au Père Éternel.*

Il y a deux manières au moins de lire les encycliques pontificales, suivant qu'on les considère comme des points d'arrivée ou des bases de départ. Au premier cas, on les met pieusement, selon un mot célèbre, dans le recueil des textes morts et ensevelis le jour de leur publication : *parola del Papa, parola di Dio : mettiamola nella biblioteca.*

Au second cas, le lecteur intelligent se rend compte que les encycliques, ou tout au moins les plus importantes d'entre elles, enregistrent, au profit du peuple fidèle et du grand public chrétien, les résultats acquis par les spécialistes de la pensée et de l'action ; elles confrontent ces nouveautés relatives avec les exigences inébranlables et inévitables de la tradition, pour inviter les catholiques à poursuivre leur marche ainsi dirigée et à avancer encore dans la voie des recherches ou des conséquences pratiques. Dans ces conditions, une encyclique de haute classe donne fatalement naissance, vingt ou trente ans plus tard, à une autre lettre pontificale qui reprend le même thème, mais en allant au-delà de la précédente sur le même chemin et dans la même direction : ainsi *Rerum Novarum* (1891) a engendré *Quadragesimo Anno* (1931) ; et sur un autre terrain, celui de l'Écriture Sainte, *Providentissimus* (1893) a permis et exigé trente et cinquante ans plus tard la publication de *Spiritus Paraclitus* (1920) et de *Divino afflante Spiritu* (1943).

Or, *Mediator Dei* est en date la première encyclique consacrée à la liturgie. Les résultats qu'elle consacre apparaissent cependant déjà considérables. Ils sont plus visibles encore aux yeux des théologiens de profession, qui connaissaient l'état des questions, et, si l'on ose dire, les chantiers en construction ; aussi admirent-ils avec quelle liberté le document, ne serait-ce que par ses omissions, nous délivre d'essais et de systèmes inutiles, et dresse à leur place le plan d'une belle et grande église, solidement assise sur la vraie tradition,

et comme celle-ci, simple, vaste, aérée à la fois et mystérieuse, telle l'atmosphère de nos vieilles cathédrales. Et par exemple, sur la question classique de savoir comment la messe est un sacrifice, et comment elle est le sacrifice de la croix, l'encyclique, dans les passages que nous venons de citer, passe complètement sous silence les trop fameuses théologies de Lugo-Franzclin et de Lessius, qui avaient dominé, la première surtout, toute l'étendue du champ théologique sous les pontificats de Pie IX et même de Léon XIIIL Les systèmes hier célèbres n'ont même plus l'honneur d'une mention, ils sont abandonnés à leur sort. L'encyclique donne sa preference à des formules plus récentes qui datent de la fin du règne de Léon XIII, et dont le Père Billot, la grande lumière du Collège Romain à l'époque, avait été le rénovateur et le propagateur. L'encyclique le fait d'ailleurs avec beaucoup de réserve. Elle ne mentionne pas le principe qui servait de levier à tout ce système, et qui consiste dans une théorie très discutable du sacrifice en général, empruntée à Vasquez ou à de Lugo. Elle ne retient qu'à titre de symbole ou de signe : *ostenditur, figurant, mystico modo fiatet,* ce que Billot avait l'air de considérer comme l'essence ou la réalité du sacrifice de la messe, à savoir la séparation des espèces. Elle ne conserve ainsi du système que

i. Sur la place immense que ces systèmes avaient prise dans les écoles, même romaines, et dans les livres de pieuse vulgarisation à l'usage des fidèles, on peut maintenant lire Hocedez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX« siècle,* tome III, Bruxelles et Paris, X947, pp. 287-289 et pp. 291-293.

sa valeur sacramentelle ; elle laisse de la sorte la voie ouverte à tous les théologiens qui, à la suite du P. de la Taille, mais sans nécessairement s'incliner jusqu'au bout devant sa puissante originalité personnelle, ont repris depuis trente ans cette théologie traditionnelle du sacrifice *in signo vel in sacramento* inserite au vieux missel des Pères ; et qui sait si celle-ci, dans vingt ou trente ans, ne sera pas consacrée dans une autre Encyclique qui enregistrera à son tour des résultats alors acquis, aujourd'hui encore discutés?

C'est dans ces conditions que nous allons reprendre, mais à partir d'ici sous notre seule responsabilité, l'examen des problèmes classiques relatifs à l'essence du sacrifice de la messe et au choix du signe de l'immolation eucharistique. Ce sera seulement à la fin, dans les conclusions, que nous nous permettrons de vérifier dans quelle mesure celles-ci sont dépendantes de l'encyclique et peuvent prétendre s'appuyer sur elle.

Et pour mettre de l'ordre en une affaire que les professionnels savent très complexe et très encombrée, nous commencerons dans un premier chapitre par déblayer le terrain en nous demandant de quoi le signe sacramentel n'est pas efficace ; ensuite, dans les chapitres suivants, positifs cette fois, nous verrons ce dont précisément il est capable, et, si l'on veut, de quoi il est cause ; ce qui nous permettra peut-être de dire quel est exactement ce signe, et de voir pourquoi il jouit de cette efficience. La recherche de cette explication nous amènerait à construire en conclusion une théorie

du signe sacramentel, et peut-être même, dans une seconde partie, à retrouver, dans les textes du nouveau testament, par quelles voies historiques, éducatrices et institutionnelles, le Christ a proposé et légué son Eucharistie à ses Apôtres et à l'Église[1] : ce serait, si Ton veut, la théologie de l'existence après celle de l'essence.

1. Cette notion de sacrement est ici employée, non pas dans le sens que le concile de Trente après la Scolastique a fini par lui réserver, celui de signe efficace de la grâce, et qui aboutit à la liste septénaire —mais au sens plus général que le mot avait dans la langue de saint Augustin, et qu'il conserve dans le missel, en particulier dans les *secrètes* et les *postcommunions,* celui de signe sacré ou religieux en général. Il peut alors s'appliquer aussi bien au sacrifice, de bas en haut sur le chemin qui relie la terre au ciel, qu'au sacrement de grâce de haut en bas. L'immolation du Christ à la messe est sacramentelle parce qu'elle s'y trouve pour nous *in signo, sub signo.* C'est dans ce sens que nous lisons au bréviaire, le jour de la fête de saint Martin : *dum sacramenta offerret beatus Martinus, globus igneus apparuit super caput ejus; pendant que saint Martin offrait les saints sacrements* c'est-à-dire, les saints Mystères (comme traduiraient les Grecs), ou le saint Sacrifice (comme nous disons), *un globe de feu apparut sur sa tête.*

L'Eucharistie s'achève pour nous par un sacrement proprement dit au sens du concile de Trente, à savoir par la communion ; mais au sens de saint Augustin, que nous suivons ici, elle est un sacrement depuis son début, surtout au moment de la consécration du pain et du vin, qui est celui de la transsubstantiation, et jusqu'à la fin. C'est tout le long de cette route, et à son sommet, qu'il faudra chercher l'immolation sacramentelle, *in signo, in specie, sub speciebus,* et découvrir le Christ, comme le dit un texte capital du concile de Trente, *sub signis visibilibus immolandum* (Trid., sess. XXII, cap. i).

Cf. le Catéchisme romain *ad parochos,* dit *du concile de Trente,* pars IIa, cap. iv, n° 8, qui est encore plus généreux dans l'emploi du mot sacrement appliqué à l'Eucharistie : multa in hoc mysterio (Eucharistiae) esse, quibus aliquando sacramenti nomen sacri scriptores tribuerunt : interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, sacramentum vocari consuevit... Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam hujus nominis rationem habent.

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DE L'EUCHARISTIE

CHAPITRE PREMIER

LE MYSTÈRE ANTÉRIEUR AU SIGNE

Le dogme catholique, défini au concile de Trente, a pour toujours consacré la haute conception que le christianisme, exauçant et au-delà les espérances des vieilles religions à mystères, ose avoir du geste sacramentel et de son efficacité. Le signe contient ce qu'il représente : il est lourd de la réalité qu'il symbolise ; il a le pouvoir de la communiquer lui-même, *ex opere operato,* par la force intérieure de ses rites, aux fidèles bien disposés.

Mais le Concile n'a jamais dit que le signe commençait nécessairement par créer le mystère dont il est porteur, la grâce par exemple dans les sacrements de la liste septénaire, le sacrifice ou l'immolation de la croix à la célébration de la messe. La richesse invisible du rite précède normalement celui-ci dans l'histoire ; s'il la dispense et la confère, c'est qu'il en a été rempli le premier ; il donne ce qu'il a reçu et qui existait avant lui. Le mystère du Christ était caché en Dieu, bien avant qu'il nous fut communiqué par le baptême ; et si le Christ n'avait pas offert son sacrifice sur le calvaire, le sacrifice de l'Eucharistie, qui n'est autre que celui de la croix, aurait été vide de la rédemption réelle, il n'eût jamais été qu'un jeu d'images sans aucune vérité à l'intérieur.

Lorsqu'on nous dit, conformément aux canons de la session VIIe du concile de Trente, que les sacrements de la nouvelle loi, les sept institués par le Christ, contiennent la grâce qu'ils signifient et représentent, qu'ils la confèrent *ex opere operato* à tous ceux qui n'y mettent point obstacle, on ne fait qu'exprimer le plus pur enseignement catholique. Lorsqu'on résume cette doctrine dans les manuels ou dans la prédication en disant que les sacrements sont les signes efficaces de la grâce, on ne fait que traduire en une formule plus brève cette même doctrine de l'Église. Mais l'auditeur ou le lecteur, mis en présence de ces propositions, n'a-t-il pas le droit de poser d'abord la question préalable et de demander : qu'entendez-vous exactement par ces mots : signe ou rite efficace? Efficace de quoi? De ce mystère de salut et de rédemption qui était de toute éternité dans la pensée et la volonté de Dieu, et qui est entré définitivement dans l'histoire aux jours de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ? Certainement non ; et si nous disions : *oui,* les protestants auraient raison de protester, car un simple rite ne saurait être le principe d'un effet pareil, qui n'est dû qu'aux souffrances, aux mérites et à la victoire du Christ. Efficace de la communication qui est faite de ce mystère et de cette grâce aux hommes par le ministère de l'Église et par la valeur instrumentale du signe, à celui qui a reçu le sacrement? Alors, soit ! Une difficulté demeure néanmoins, sur laquelle les théologiens se sont penchés depuis le moyen âge, et dont l'Église laisse discuter les solutions théo-

riqucs, de savoir quel est le mode de cette efficacité. Mais le fait de celle-ci, conforme aux instincts les plus héréditaires de l'humanité, ne saurait être mis en doute, sous peine de provoquer cette fois les protestations des catholiques et, derrière eux, chacune pour leur compte, de toutes les religions amies de la psychologie et de l'expérience religieuses : position que l'on traduirait peut-être assez bien en disant que ce n'est pas la grâce, mais le don de la grâce qui est produit par le sacrement.

Cependant cette dernière formule va trop loin dans le sens d'une clarté trompeuse, elle est trop courte, elle n'épuise pas l'intelligence du mystère sacramentaire.

Dans le mot *grâce* en effet, comme dans le mot don, il y a deux idées soudées et conjuguées, que l'on pourrait distinguer l'une de l'autre : il y a la chose donnée, et il y a le don de la chose. Il n'y a vraiment don que si la chose à donner est effectivement accordée. Matériellement un cadeau existe depuis le moment où l'artiste ou le bijoutier l'ont fabriqué ou ciselé ; mais il n'est formellement cadeau qu'à partir de l'instant où il passe de la main du donateur dans celle de son ami et où celui-ci le prend et l'accepte. Le geste achève de réaliser le don et dans ce sens il le fait : en termes d'école, la *virtus* produit alors son *effetius*.

Dans ce sens-là, le sacrement est efficace de la grâce en la donnant ; et puisque la grâce c'est la rédemption en tant qu'elle est communiquée et participée, et que la rédemption est faite pour être communiquée et participée, on peut dire que le

sacrement opère la rédemption. Cette proposition, on le devine, heurterait d'abord nos frères des confessions protestantes ; mais après les explications fournies, et à l'intérieur de ces explications, cette conclusion n'est pas inadmissible. Et encore une fois, *securus judicat orbis terrarum:* car c'est ainsi que raisonnent les religions à mystères, et toute la tradition de la mentalité humaine est d'acord avec elles.

Doit-on à la fois exprimer les mêmes réserves et risquer les mêmes audaces en parlant de la messe et de son rapport au sacrifice de la croix? Oui, peut-être, mais avec plus de nuances encore, car l'Eucharistie en tant que sacrifice est beaucoup plus complexe que les autres sacrements de la liste septénaire.

La vérité de départ, nous le savons, c'est que d'un bout à l'autre de sa célébration, la messe est un signe.

Notre Eucharistie est une merveille, chantait la foi de nos pères à la vue du Seigneur *servant de nourriture aux pauvres, aux petits, aux humbles.* Et ailleurs, *in hymnis et canticis,* cette même admiration se déclarait incapable de célébrer comme elle l'aurait dû cette présence sacramentelle du pain vivant descendu du ciel,

quia major omni laude,
nec laudare sufficis.

Mais cet aveu de démission et d'impuissance s'élargit encore en face du sacrifice eucharistique total dont la présence réelle n'est qu'une conséquence. C'est la messe tout entière et d'abord qui

échappe à nos définitions trop courtes, au moment où sous nos yeux elle renouvelle sacramentellement les mystères de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. L'Eucharistie est alors plus que jamais à la fois un mystère et un signe, et c'est même la double affirmation sur laquelle sont d'accord tous les chrétiens. Mais il y a au moins deux aspects à considérer dans le signe sacré, qui peut être à la fois un geste et un rite, et aussi tantôt l'un ou tantôt l'autre. Or l'Eucharistie est en même temps, de deux points de vue différents et complémentaires, l'un et l'autre.

***

Le propre du rite, c'est de pouvoir être indéfiniment répété moyennant l'emploi fidèle et régulier des paroles sacrées et des éléments matériels conformes aux exigences de la liturgie. Car les mots sont toujours à notre disposition sur nos lèvres, et les matières à utiliser, à sanctifier, sont toujours dans la nature, où il n'y a qu'à les prendre. Mais par contre, le rite a des limites : celui qui l'exécute en effet, quel que soit le nom qu'il porte dans la religion dont il est le ministre, est extérieur à la sainteté et à la valeur de son travail sacramentaire, dont la puissance ne vient pas précisément de lui mais d'abord des rubriques bien observées par lui. Et celles-ci à leur tour, pour être efficaces, doivent commencer par capter les forces spirituelles et invisibles qui leur sont, en métaphysique comme en histoire, antérieures. Aussi la prière rituelle nor-

male consiste en une demande d'intercession adressée aux puissances d'en-haut pour les supplier de vouloir bien descendre sur ces pauvres œuvres de nos mains afin de les rendre efficaces. C'est alors que les signes se remplissent de leur force mystérieuse. C'est alors aussi que par ce chemin ils risquent toujours de s'abîmer dans la magie pure. Le geste au contraire fait partie de la chair vivante de son auteur humain : il est l'expression visible d'un élan intérieur avec lequel il ne fait qu'un, et sa valeur est personnelle autant que matérielle. Le ministre fait corps avec le geste qu'il trace dans l'air, comme avec les mots qu'il prononce.

Et certes, le geste est efficace, lui, plus que jamais, *ex opere operato.*

Mais *Vopus,* le travail, cette fois, commence par être l'explosion de la vie de son exécutant. Aussi la parole divine qui créa les mondes, ou plutôt celle qui inspirait les prophètes, et plus tard les guérisons et les résurrections qu'opéra le Christ, n'étaient pas des rites : c'étaient éminemment des gestes. Leur force contenue leur venait d'eux-mêmes, ils la portaient en eux ; ils projetaient au dehors, en leur qualité de signes expressifs, la volonté dont ils étaient porteurs et qu'ils faisaient passer à l'acte en la manifestant sous les yeux, en la traduisant aux oreilles.

C'est ici, croyons-nous, que, parmi les grands théologiens contemporains qui ont si dignement parlé de l'Eucharistie, s'opposent ou plutôt se complètent les positions de Dom Casel et du P. de la Taille.

Dom Casel semble avoir vu de préférence dans nos sacrements des rites contenant un mystère qui leur est antérieur et qu'ils recouvrent tout entier de leur admirable broderie de paroles et de signes h

Les anciens Pères se représentaient volontiers la rédemption comme un mystère présent et visible dans le monde depuis la venue du Verbe dans la chair, depuis la passion, la mort, la résurrection et l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce mystère est une réalité spirituelle, mais il peut, conformément aux antiques positions religieuses de l'humanité, s'incarner dans un rite ; celui-ci, en sa qualité de signe institué par Dieu, est capable de le contenir et de le communiquer à ceux qui se plient aux règles liturgiques héritées des ancêtres et à l'origine indiquées par le Christ. On peut donc dire que le rite, en nous faisant participer au mystère, étend le domaine de celui-ci et, dans ce sens-là, le continue et l'achève, en faisant de lui ce pour quoi il est fait, à savoir pour être participé et communiqué.

Il y a un mystère dans le monde ; et un seul, celui de la Rédemption. Il est actuellement existant et présent. La messe, qui le contient, l'incarne rituellement et le réalise sous nos yeux[2].

1. Dom Casel, O. S. B., *Le mystère du culte dans le christianisme,* trad, franç., aux *Éditions du Cerf,* 1946. Cf. le cahier 14 de *La Maison-Dieu* (mêmes éditeurs, 1948), sur *Dom Casel, la doctrine du mystère chrétien.*

2. Renouvelle-t-elle aussi les faits historiques qui ont constitué ce mystère en l'incarnant, et en particulier la mort historique, la résurrection première et datée du Christ?

La question paraît bizarre et insoluble. La réponse affirmative semble inacceptable. Mais un peu de philosophie moderne

Le P. de la Taille, dans son grand ouvrage sur l'Eucharistie : Mysterium fidei, semble voir de préférence dans le signe un geste du Christ et, plus tard, de l'Église ; cet acte met en mouvement un mystère intérieur et invisible qu'il recouvre et dont il fait partie. Le Sauveur, à la cène, s'est engagé aux deux sens classiques et anciens du mot : il a promis, et il a commencé, et il a consenti à tout le mystère de notre rédemption. Il a en effet rendu inévitable sa sainte passion, et, si l'on ose dire, il l'a embrayée.

En renouvelant ce geste chaque matin en son nom,

pourrait clarifier le problème, comme autrefois la philosophie aristotélicienne a pu servir d'éclairage à certains dogmes descendus du ciel sans sa permission.

La métaphysique de la durée nous invite à comprendre et à admettre que le passé existe dans le présent qu'il a servi à conditionner et même à constituer. Le mystère actuel de la rédemption, qui est défini par un certain état des relations entre Dieu et les hommes, et qui est à ce titre une réalité spirituelle, existe parce que, un certain jour de l'histoire, Jésus est monté sur la croix pour y mourir. Il ne faut pas concevoir uniquement ces réalités comme des faits qui se suivent et encore moins comme des effets produits par une cause extérieure et antérieure à elles, mais vraiment comme des valeurs dont l'une suppose et contient l'autre, parce que la première fait partie de la constitution de la seconde : la volonté du Christ par laquelle il a plu à son Père, s'est incarnée dans la souffrance, le sang et la mort ; mais cette souffrance, ce sang et cette mort font partie de cet amour filial, comme le corps fait partie du composé humain,comme le fait matériel qui ébranle les psychologies et modifie la spiritualité des âmes a commencé par incarner celle-ci avant de la conditionner. *Non mors,* a dit saint Bernard, *sed voluntas placuit ipsius morientis :* soit ! Mais si le monde est sauvé, c'est de fait parce que le Christ est mort, et la mort du Christ fait partie du mystère de la rédemption du monde, comme ma conscience d'aujourd'hui suppose ma conscience d'hier dont elle est issue et tissée. Il y a sur ces points délicats quelques formules heureuses dans Gaston Salet, S. J., *Richesses du Dogme Chrétien,* Le Puy, 1948, au chapitre ; *Calvaire et Autel.*

et sous son impulsion, l'Église et les prêtres de celle-ci remettent en branle toute *l'économie* de notre salut ; et c'est toujours l'intraduisible secrète du 9e dimanche après la Pentecôte qui a raison : *quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.* Ainsi la messe n'est pas un simple rite qui se distinguerait de son contenu pour l'attirer en elle du dehors. C'est un geste qui fait partie du mystère dont il est le signe : il avait une première fois, à la cène, déclenché et provoqué le sacrifice du Calvaire en le rendant inexorable ; il continuera tous les matins sur nos autels, non seulement de représenter, mais de faire ce sacrifice, à l'ordre des mêmes forces spirituelles, divines et humaines qu'il porte en lui parce qu'issues du Christ. Dans ce sens nous pouvons et devons dire que la messe recommence ou renouvelle le sacrifice du Calvaire.

Le Christ est Chef ; l'Église est son corps. L'action de celle-ci continue d'être l'action du premier, et la même. Aussi le catéchisme a-t-il le droit d'enseigner aux enfants que le vrai prêtre à la messe est toujours le Christ exerçant sa même puissance rédemptrice dans la répétition d'un signe efficace toujours identique à soi-même.

On peut regretter, dans la théologie du P. de la Taille, le découpage excessif des étapes du sacrifice, le sort différent accordé à l'oblation et à l'immolation, la première répétée et multipliée, la seconde n'ayant eu lieu qu'une seule fois. Mais l'idée de voir dans l'institution de l'Eucharistie le geste qui inaugurait le mouvement de la passion et de la

rédemption, était une vue grandiose et juste, et d'ailleurs traditionnelle[1], qu'il faut conjuguer avec l'affirmation du rite indéfiniment susceptible d'être renouvelé.

***

Tels sont les deux aspects sous lesquels il est permis de contempler le saint sacrifice de la messe, et entre lesquels il n'est pas nécessaire de choisir, car ils sont plutôt complémentaires qu'opposés l'un à l'autre.

L'Eucharistie, *entre les mains saintes et vénérables du Seigneur,* le soir du jeudi saint, fut à la fois un rite et un geste. Comme rite, elle était dès sa naissance susceptible d etre indéfiniment repetee, sans épuiser jamais les valeurs spirituelles qu'elle contenait et dont elle serait l'expression visible.

Comme geste, elle impliquait un engagement personnel du Sauveur s'établissant lui-même la victime de notre salut, donnant aux événements du lendemain, librement consentis par lui, leur vraie valeur salutaire. Elle était le premier acte de ce sacrifice qui allait être celui de notre rédemption. Elle portait en elle, dans la volonté du Christ, le principe de tout ce qui allait arriver, elle commandait toute la suite des événements, elle impliquait la réalisation historique du mystère.

Mais ni comme rite, ni comme geste, ni à ce

1. Ci. P. de la Taille, dans *Recherches de Science Religieuse,* déc. 1931, pp. 576-581 ; et Masure, *Le Sacrifice du Chef,* p. 254, note.

double titre, la cène du jeudi ne suffisait seule à son but. Sa valeur restait subordonnée à ses propres conséquences qu'elle annonçait et qu'elle impliquait. Elle-même demeurait suspendue à la réalisation de la promesse et de l'engagement qu'elle constituait. Le drame du vendredi et le miracle du dimanche qu'elle contenait déjà d'une certaine manière, allaient dire, plus tard seulement, si vraiment elle serait ou elle ne serait pas. La grande loi du signe dominait tout cet enchaînement : si les hommes dépendent du signe pour participer au mystère, c'est que le signe commence par attirer en lui ce mystère qui ne dépend pas de lui et qui existe sans lui. Et si, dans l'ordre historique des faits, la cène précède la croix, dans l'ordre métaphysique des valeurs c'est le contraire. L'institution sacramentelle eût été vaine, si le lendemain au Golgotha le Christ n'était pas mort, si le dimanche suivant il n'était pas ressuscité.

La messe qui répète, le rite et le geste du Christ à la cene se trouve dans les mêmes conditions que celle-ci par rapport au sacrifice de la croix. La signification et la valeur de la cène dépendaient d'événements qui dans la chronologie des hommes devaient la suivre. La messe dépend de ces mêmes faits qui au contraire l'ont précédée dans l'histoire. Sans eux, elle ne serait que le vain simulacre d'une rédemption qui n'aurait jamais eu lieu, d'un sacrifice qui n'aurait jamais été vraiment offert, d'une promesse qui n'aurait pas été tenue, d'un engagement qui n'aurait pas eu de suite.

Le Calvaire, lui, ne tient sa richesse spirituelle

que de lui-même, de la volonté du Fils et de celle du Père, qui y étaient toutes les deux enfermées pour faire de lui le sacrifice de l'alliance nouvelle. Il est possible que sans l'institution de TEucharistie, sans les paroles du Seigneur, nous n'aurions jamais connu cette valeur sacrificielle de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Mais notre ignorance et l'absence de TEucharistie n'auraient pas empêché le mystère d'avoir été ce qu'il fut.

La messe, au contraire, pour exister, a besoin du mystère qu'elle contient. Et l'on peut dire que, dans ce sens-là, elle ne le fait pas, mais que c'est lui qui la fait ce qu'elle est.

Elle suppose la croix, à laquelle elle se réfère, mais la réciproque n'est pas vraie. Loin de faire injure au Calvaire, TEucharistie lui fait hommage, dans l'impossibilité où elle serait sans lui d'atteindre son but, de contenir le mystère, d'en réaliser les fruits. Elle s'identifie à lui et par conséquent elle ne saurait lui faire tort, parce que personne n'a jamais été l'adversaire de sa propre âme : comment, si Ton veut une autre comparaison, une signature ferait-elle double emploi avec la décision qu'elle consacre? En nos doigts et sur nos lèvres, ce geste n'a pas à faire la rédemption, puisqu'il Ta actionnée une première fois entre les mains du Seigneur ; sans doute, puisqu'il est aussi un rite, il peut être indéfiniment répété ; mais étant identique à lui-même, il n'accomplit pas à chaque reprise un nouveau sacrifice, il ne consacre pas une autre victime, il ne provoque meme pas une nouvelle immolation.

Telles sont lés limites de l'efficacité eucharistique :

elles auraient de quoi, semble-t-il, satisfaire aux susceptibilités de nos frères séparés de nous au xvie siècle.

* * *

Par conséquent, la première conclusion, un peu trop négative encore, mais nécessaire, que nous voulons tirer de cette analyse délicate, c'est que ni comme rite, ni comme geste, la messe n'a rien à modifier d'essentiel dans le mystère de la Rédemption, rien à inventer de neuf dans le sacrifice personnel du Christ, encore moins rien à chercher pour substituer à celui-ci un autre sacrifice, ou simplement une autre immolation. Sur ce fait les théologiens protestants peuvent avoir tous leurs apaisements.

A la messe, le sacrifice de la croix recommence rituellement, *in sacramento;* c'est-à-dire qu'en un sens, il ne recommence pas, parce qu'il nous est toujours donné identique à lui-même.

On entrevoit dès lors en quel sens plein de nuances la messe renouvelle le sacrifice du Calvaire. Elle n'a pas précisément à le faire puisqu'il existe. Mais elle le recommence en tant qu'elle le fait nôtre et le met à notre disposition, en même temps d'ailleurs qu'elle le présente à notre adoration. Mais pour dire ce mystère, c'est encore le verbe *être* qui est le plus exact, avec toute sa force métaphysique : image de la croix, la messe est plus que cette image ; signe, elle n'est pas seulement figure ou copie, elle est ce qu'elle représente. Le signe n'a rien à inventer, puisque tout existait sans lui ; il est cepen-

dant tout autre chose qu'une image vide ; il est efficace parce que s'il n'a rien à créer, il a tout à contenir pour pouvoir tout donner.

Pour atteindre ces résultats, l'Église n'a pas à offrir un autre sacrifice que celui accompli par le Sauveur sur la croix. Il est bien inutile par conséquent, faux et lamentable, d'imaginer sur l'autel, ou d'inventer pour l'Eucharistie, une autre immolation du Christ, à la façon de Lessius ou de de Lugo. Sur ce point, l'encyclique par son silence, nous l'avons dit, nous délivre d'une véritable servitude où nous avaient engagés ces *magni passus extra viam* des théologiens posttridentins. Si la messe faisait subir au Christ une autre immolation essentielle que celle de la croix, elle ne serait pas le sacrifice de la croix, c'est-à-dire qu'elle ne résoudrait pas le problème. Elle serait un autre sacrifice. Mais précisément c'est la propriété des signes ou des rites de pouvoir s'emparer des valeurs qu'ils représentent sous nos yeux liturgiquement. C'est dans ce sens-là, un sens très fort, que l'immolation unique du Calvaire, qui n'était pas rituelle ni sacramentelle, existe maintenant sous un rite sacramentel, sans cesser d'être en réalité la même et l'unique.

Cette immolation non-sanglante dont parlent les catéchismes, les manuels et l'encyclique, est-elle une immolation formellement et historiquement distincte de celle de la croix? et si on l'appelle 'non-sanglante, veut-on entendre par là qu'elle ne consiste pas dans une mise à mort ou à mal de la victime, mais dans une opération différente de

celle de la croix, dans une intervention, invisible et mystérieuse, dont le Christ serait à nouveau le sujet passif, et qu'il aurait à supporter silencieusement?

Ou bien, l'immolation non-sanglante est-elle tout simplement et identiquement l'immolation de la croix, toujours existante et présente à titre d'antécédent nécessaire dans l'état de victime glorieuse et agréée où se trouve éternellement le Christ en présence de son Père ? — et lorsqu'on emploie l'adjectif *non-sanglant,* entend-on simplement par là : rituel, sacramentel, parce qu'en effet l'immolation unique et le sacrifice tout entier du Christ sont présents sur l'autel sous un signe sacramentel?

Telle est l'alternative, de plus en plus étroite, qui continue de séparer les théologiens, et que l'encyclique ne tranche pas, parce que son texte se prête aux deux interprétations ; il continue cependant, en vertu de la vitesse acquise depuis le XVIe siècle (pas beaucoup plus tôt, et en tout cas certainement pas ni dans saint Thomas ni dans le *Trid.'),* à être plus favorable à la première qu'à la seconde.

Mais pour combien de temps encore? Car enfin, la seconde opinion est plus conforme à cette thèse de foi, en vertu de laquelle le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, parce qu'il n'y a qu'un seul sacrifice, une seule victime, un seul prêtre, comme un seul corps du Christ. Elle est plus conforme aussi au langage du missel en ses *secrètes,* en son *canon,* en ses *postcommunions.* Et combien plus facilement elle prépare pour demain l'union avec nos frères séparés dans l'Église unique.

L'historien des opinions théologiques constate en tout cas que cette position, par avances successives, s'affermit tous les jours. Nous allons le constater en dégageant une autre conclusion, à savoir que la messe ne produit aucun changement dans le corps du Christ.

*
* *

Au début du siècle, il y avait eu le grand coup de barre du P. Billot, qui signifiait leur congé aux théories suaréziennes d'une transsubstantiation s'exerçant sur le corps du Christ ; le professeur du Collège Romain sapait ainsi à la base les systèmes de Lessius et de Lugo, alors en pleine vigueur dans la maison même où il enseignait[1].

1. Si la question en jeu n'était pas si grave, il serait intéressant et curieux, pour un historien des idées, d'assister au spectacle du recul progressif de ces systèmes qui occupèrent autrefois, —et avec quelle fierté ! —le devant de la scène et la scène tout entière. Aujourd'hui, le système de Lugo-Franzelin ne subsiste plus qu'à l'état larvé et presque méconnaissable chez les partisans, peu nombreux, de l'immolation du Christ réduit à l'état de nourriture et de breuvage, dont nous parlerons dans notre dernier chapitre. Pour sauver Lessius, ses derniers défenseurs, ou bien se sont ralliés au P. Billot, confondant ainsi deux systèmes qui n'ont de commun que le vocabulaire, — ou bien encore ils ont essayé de sauver leur idée d'une nouvelle immolation du Christ, en faisant remarquer, avec raison d'ailleurs, que les deux transsubstantiations, celle du pain et celle du vin, obéissaient intérieurement à deux métaphysiques inverses l'une de l'autre : le pain est changé au corps absolument et au vin par concomitance ; le vin est changé au sang absolument et au pain par concomitance : dernier souvenir, dernier lambeau de cette séparation virtuelle imaginée par Lessius entre le corps et le sang du Christ. Mais cette retraite en bon ordre ne change pas l'issue du combat : il faut continuer jusqu'au bout de répondre impitoyablement avec le P. Billot : quelles que soient les modifications subies par le pain et le vin, celles-ci ne peuvent en

La messe et la transsubstantiation qui en est l'essence, disait-il, n'ont rien à modifier, rien à innover dans le corps du Christ. C'est le pain qui subit tout. Le prêtre n'a d'ailleurs de pouvoir que sur le pain. Le P. Billot semble avoir sur ce point retrouvé la vraie tradition thomiste et la vraie tradition tout court contre tous les théologiens dits scotites ou suaréziens. Et voilà de quoi apaiser encore les inquiétudes des protestants.

Mais le changement, qui est d'abord dans le pain, est aussi dans l'Église et dans les assistants, qui vont entrer dans le mystère sacrificiel du Christ. Si sous le nom de messe on entend les rites de celle-ci célébrés par l'Église, on peut dire que la messe n'a aucun pouvoir et, si l'on veut, aucune efficacité sur le Christ, mais seulement sur le pain pour le changer au corps du Christ victime. Mais du coup, elle a une efficacité sur nous et pour nous, puisque, de ce fait, le sacrifice du Christ devient le nôtre, et la victime du Calvaire la victime de notre autel. La messe ne fait rien et elle fait tout. Elle n'est pas la cause de notre rédemption, mais; elle est le sacrement efficace de notre rédemption.:

Sur tous ces points de départ et de principe, il est difficile de ne pas donner raison au P. Billot. Mais ensuite, le système personnel à cet auteur, pour expliquer comment la messe est un sacrifice, est beaucoup plus dur à juger et à recevoir.

rien modifier le corps et le sang du Christ qu'elles n'atteignent pas ; vous avez au maximum une mutation dans le signe, vous n'aurez jamais dans le Christ aucun changement, et ajoutons (contre Billot, cette fois) : ni dans son sacrifice, aucune autre immolation que celle de la croix.

Jusqu'au P. de la Taille et au-delà, il a pourtant joui du suffrage des manuels, et l'encyclique lui emprunte une partie de son vocabulaire. Mais c'est peut-être parce que les lecteurs d'aujourd'hui lisent le P. Billot à la lumière des restaurations plus récentes du P. de la Taille et de Dom Casel ; et sous cet éclairage, la théologie du sacrifice *in specie aliena* apparaît comme un système précurseur de la théologie de l'immolation *in sacramento vel in signo*. Au contraire, dans les textes de Billot et à leur date, il semble bien que l'immolation dans les espèces n'était pas essentiellement la même que l'immolation du corps sur la croix, et qu'elle constituait un autre sacrifice, *non* idem 'numero neque specie1. C'était périr au port. C'est

i. Billot, *De Ecclesiae sacramentis,* tomus I, Roma, 1924, p. 604. Ce qui excuse le P. Billot, c'est qu'il travaille avec les matériaux que son époque lui ofire, et à coup de syllogismes, ce qui est bien dangereux dans l'hypothèse où les prémisses présenteraient des lacunes. Or, ce grand métaphysicien qui n'est malheureusement pas un liturgiste, ignore encore l'art de se servir du missel, et derrière celui-ci, de l'Épître aux Hébreux. Il ne connaît pas, ou il n'a pas eu le temps d'absorber cette splendide théorie du sacrifice que son jeune confrère, le P. de la Taille, avait retrouvée dans la tradition de l'humanité, dans celle de la Bible, et toujours dans l'Épître aux Hébreux. L'essence du sacrifice consiste toujours pour lui dans une mise à mort de la victime pour reconnaître le souverain domaine de Dieu : il n'a pas vu que cette mort n'est qu'un passage pour parvenir à cette rencontre voulue et agréée de Dieu qui achève de constituer éternellement, s'il s'agit du Christ, le sacrifice de notre salut. A plus forte raison, ignorera-t-il toujours Dom Casel et la théologie du mystère ; il admet, certes, que les espèces contiennent le corps et le sang du Christ qu'elles représentent, mais il ne comprend pas que ces mêmes espèces puissent contenir le mystère du sacrifice du Christ qu'elles représentent pourtant bien aussi. D'où cette page extraordinaire de son manuel, dirigée anonymement contre le P. de la Taille, où il affirme, contrairement au catéchisme du Concile de Trente, qu'il cite d'ailleurs, que le

probablement pour ne pas s'engager dans ces remous que l'encyclique, qui doit une partie de son vocabulaire au P. Billot, abandonne celui-ci en cours de route et ne tranche pas la question.

Depuis lors, nous avons eu Dom Vonier en Angleterre, qui se présente bien davantage encore comme un théologien de l'immolation sacramentelle.

Mais certaines réticences de Dom Vonier, la

sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe constituent deux sacrifices, *non tantum numero, sed etiam specifice* : deux espèces de sacrifices ! C'est bien la preuve que la théologie du signe, le vrai rapport du sacrement au mystère, aboutissant à l'identité, lui échappent ; et il rend du coup impossible tout dialogue avec les protestants et peut-être même avec les Grecs, et nous enlève l'espoir à tout jamais de les retrouver un jour chez nous.

Le système Billot est très différent de celui de Lessius, et les ressemblances ne sont que superficielles ou apparentes. Chez Lessius, c'est le corps du Christ qui est immolé (ou plutôt qui le serait) par la double et distincte affirmation des paroles et par la Réparation des espèces, à cause des exigences de celles-ci, qui sont actives, et qui opéreraient l'immolation si elles le pouvaient.

Chez Billot, le corps du Christ ne subit aucune atteinte, ni aucun changement, ni en fait ni en droit, ni en réalité ni au conditionnel, il ne le peut pas et il ne le doit pas. Car le signe, en lequel consiste l'immolation, est fait sur les apparences sacramentelles, qui subissent l'immolation, et par conséquent sont passives.

D'autre part, il faut se garder de confondre le système Billot et la théologie de Dom Vonier. L'un et l'autre parlent de la séparation des espèces comme d'une solution : mais chez Billot c'est pour satisfaire à une conception abstraite et préalable du sacrifice en général ; chez Vonier, c'est pour présenter l'image d'un fait historique et concret, la mort du Christ sur le Calvaire. Et puis, ainsi que l'exige la théologie traditionnelle, chez Billot, la transsubstantiation est au cœur du mystère ; chez Vonier, à l'arrière-plan, comme une condition, non comme l'essence du sacrifice de la messe. Billot paraît beaucoup plus engagé dans le concile de Trente, où la permanence des espèces, *manentibus dumtaxat speciebus,* fait partie de l'essence de l'Eucharistie ; Vonier va directement au corps et au sang, sans s'attarder devant le sacrement ; de telle sorte que le plus sacramentaliste des deux n'est pas celui que l'on pense, c'est le métaphysicien.

fluidité de quelques-unes de ses affirmations, sont parfois déconcertantes. En appuyant trop sur la séparation des espèces eucharistiques, on introduit en marge de la seule immolation qui compte, celle du Calvaire, une immolation nouvelle, très délicate d'ailleurs à préciser, qui risque de faire dévier à son profit le prix infini de notre rédemption. Et certes Dom Vonicr ne commet pas cette erreur, il en est même l'adversaire convaincu. Mais en soulignant presqu'exclusivement dans le signe eucharistique le rite de la séparation des espèces, sans parler beaucoup du geste transsubstantiateur, Dom Vonier est acculé à l'une des deux hypothèses suivantes :

— ou bien cette séparation est une simple figure, et le sacrifice eucharistique est réduit à une image de sacrifice ; et alors l'auteur tombe sous le coup des reproches si vifs que le P. de la Taille adressait à la théorie du P. Billot, d'aboutir à une immolation en apparence et trompeuse[1] ;

— ou bien, cette séparation atteint d'une manière ou d'une autre le corps et le sang du Christ, et alors nous risquons d'encourir les critiques adressées à Lessius ou à de Lugo : nous n'avons pas une simple image, mais nous avons une immolation différente et supplémentaire de celle de la croix. Ce n'est plus un sacrifice en apparence, mais c'est

1. De la Taille, *Mysterium fidei,* 1921, p. 314. Billot peut difficilement répondre à cette objection parce que chez lui il y a deux espèces d'immolations et même deux espèces de sacrifices. Vonier y répond plus facilement, parce qu'il n'admet qu'une seule immolation, présentée à la messe sous une autre image. Il reprend ici l'avantage; mais son système, nous l'avons dit et nous le dirons, a d'autres lacunes.

un autre sacrifice, et cette fois les protestants protestent et nous accusent.

Il faudra donc, au chapitre suivant, trouver le moyen de passer entre Dom Casel et Dom^Vonier, et ce passage est très étroit. Du premier, on retiendra que le mystère est antérieur au sacrement ou au signe qui nous le communique, et qu'il est présent dans et sous ce signe sacramentel. De Dom Vonier, on retiendra que ce mystère existe à l'autel sous les espèces d'une immolation rituelle, en ajoutant que cette immolation en tant que nouvelle n'est que rituelle ; car sa réalité est la même que celle de la croix : parce que la séparation des espèces^ ne doit pas être le signe d'un nouveau sacrifice,' mais le signe nouveau du même sacrifice, grâce ai la transsubstantiation du pain et du vin au corpsj et au sang du Christ.

Pour parler de la sorte, il faudra retenir du P. Billot que le sacrifice de la messe est un sacrifice *in specie,* c'est-à-dire *in signo, in sacramento ;* — du P. de la Taille, que le sacrifice forme un tout, dont tous les éléments se conditionnent et s'engendrent les uns aux autres ; — de la philosophie moderne, que les états antécédents survivent dans les états subséquents, pour les constituer en partie, les conditionner et même les engendrer, et dans le cas du Christ, les exiger : *propter quod et Deus exaltavit illum.*

On devra même, dans ces conditions, renoncer à la distinction entre oblationnistes et immolationnistes, deux mots peu élégants qui nous sont venus de Belgique à l'époque où l'on commençait à y

critiquer sévèrement le système du P. de la Taille. Cette lourde distinction ne met pas la coupure mentale au bon endroit. Il n'y a pas d'une part des théologiens qui font consister la messe uniquement dans une oblation (sauf peut-être M. Lepin), et d'autre part des auteurs qui la font consister dans une immolation ; mais il y a beaucoup d'auteurs, dont nous faisons partie, qui voient à la messe l'oblation et l'immolation réelles du Christ et du Calvaire sous les espèces d'une oblation et d'une immolation sacramentelles. C'est ce qui nous reste à expliquer et à établir au chapitre suivant.

* * *

En attendant, à titre de transition, soulignons, pour conclure ce premier chapitre, les résultats qu'il nous apporte et ceux qu'il nous prépare.

Le signe en tant que geste, c'est-à-dire en tant qu'il exécute un fait nouveau, ne porte et n'agit que sur le pain et le vin, qu'il arrache au monde profane et à leur réalité substantielle pour les transformer au corps et au sang du Christ, conformément à l'initiative que le Sauveur avait voulu prendre à la cène et que l'Église reprend pour son compte.

S'il y a une immolation de ce côté, c'est celle du pain et du vin, celle du sacrement.

Le signe en tant que rite, c'est-à-dire en tant qu'il appelle à lui pour la contenir une réalité antérieure à lui dont il n'est pas l'auteur, porte sur le corps et le sang du Christ, qu'il couvre de ses espèces ; il contient l'immolation et le sacrifice

du Christ à la croix, où il n'a rien à innover ni à opérer.

L'immolation cette fois, c'est celle du Christ sur le Calvaire, qui est présente ici en sacrement.

Mais la première immolation, celle du pain, n'est pas la véritable, ni celle qui constitue le sacrifice. Elle ne fait que représenter la seconde, la véritable, celle en laquelle consistent le sacrifice du Christ et le sacrifice de la messe, qui ne sont qu'un. Si la première a quelque réalité, c'est simplement en tant qu'elle prouve la participation de l'Église au sacrifice du Christ. Sinon, elle n'est que l'image et la figure de l'autre, la véritable.

C'est à cause de l'identité entre le rite et le geste, et à cause de cette liaison entre les deux immolations, celle du pain et celle du Christ, dont la première sert d'image, de signe et de sacrement à la seconde à laquelle elle participe, que les textes du missel peuvent, en une mystérieuse et admirable confusion, mettre les deux l'une dans l'autre, avoir l'air parfois de les identifier, parler tantôt de l'une et tantôt de l'autre, mais en réservant toujours à la seconde le monopole du véritable et unique sacrifice, en abîmant la première dans la gloire et la puissance de l'autre, en souhaitant qu'elle trouve dans son abdication même, sa raison d'être et son triomphe, sa victoire dans sa profonde défaite[1].

1. Le livre de Dom Vonier, dont il a été souvent question dans ce chapitre, a paru pour la première fois en 1925, sous le titre : *A key to the doctrine of the Eucharist,* à Londres, chez Burns, Oates and Washbourne. Il a paru à Lyon, en France libre, en 1942, aux *Éditions de l'Abeille,* traduit par le R.P. Roguet, O. P. sous le titre : *la Clef de la doctrine eucharistique,* réédité à Paris.

CHAPITRE II

LA DOUBLE EFFICACITÉ DU SIGNE SACRAMENTEL A LA MESSE

Si nous avons réussi à marquer nettement, au chapitre qui précède, les limites de *l'efficience* de l'Eucharistie (les théologiens disent : de sa causalité), nous avons maintenant le devoir d'esquisser le tableau de l'œuvre immense, en deçà de ces bornes, qui lui reste à accomplir. Car la foi traditionnelle de l'Église nous apprend le double travail qui incombe aux signes sacrés, et qu'ils doivent, au sens strict, effectuer. D'une part, la messe doit mettre le sacrifice de la croix sur notre autel d'aujourd'hui, dans et sous un symbole représentatif, afin que ce sacrifice devienne le nôtre et nous soit présent, pour que nous le possédions réalisé sous nos yeux et entre nos mains, d'une façon à la fois sensible et véritable : c'est le *sacramentum-et-res* de l'École, le premier effet produit par le rite. D'autre part, cette célébration doit obtenir à nos âmes la communication de tous les fruits spirituels et invisibles de ce même sacrifice : c'est le second résultat que nous avons le droit d'attendre de l'accomplissement de cette liturgie, la *res-et-non-sacramentum :* effet cette fois toujours un peu aléa-

toire, non pas du côté de Dieu, mais du côté de nps dispositions, qui peuvent le contrecarrer en y mettant obstacle, qui le conditionnent en tout cas et le mesurent plus ou moins à leur propre valeur.

Comme les termes de ce vocabulaire latin, difficiles à traduire en langue vulgaire, n'ont pas passe dans l'enseignement donné aux fidèles, on se permet, à l'intention des lecteurs non initiés aux arcanes de l'École, de rappeler brièvement le sens de ces mots composés, que l'on retrouve d'ailleurs en partie dans le *Lauda Sion* de la Fête-Dieu :

Sub diversis speciebus,
Signis-tantum-et-non-rebus,
Latent *res* eximiae.

Le *sacramentum-et-non-res,* c'est le signe pur et simple, abstraction faite de son contenu réel, — soit par exemple après la consécration les espèces eucharistiques, considérées à part et, par impossible, à l'état vide ; c'est le rite séparé, au moins mentalement, de son mystère.

Le *sacramentum-et-res,* c'est la réalité objective unie au signe : soit dans l'Eucharistie la présence du corps et du sang sous les espèces, ou mieux encore la réalité du sacrifice du Christ présent sous les signes de l'immolation.

Enfin la *res-et-non-sacramentum,* ce sont les effets ou les fruits spirituels produits dans l'âme du sujet qui a reçu le sacrement, ou célébré le sacrifice, dans de bonnes dispositions.

Ainsi s'exprime le pape Innocent III (dans le *Denzinger-B*, n° 415) :

1° Forma visibilis — panis et vini, — sacramentum et non res.

2° Veritas corporis, — carnis et sanguinis, — sacramentum et res.

3° Virtus spiritualis — unitatis et caritatis, — res et non sacramentum[1].

Mais tandis que ces trois phrases ne considèrent dans l'Eucharistie que la présence réelle du corps et du sang, nous allons appliquer aussi à l'Eucharistie-sacrifice cette même trilogie du signe pur, de la réalité contenue sous le signe, et du fruit spirituel.

On peut d'ailleurs essayer, en style plus moderne, de substituer aux termes employés par l'École et qui paraîtraient trop archaïques, d'autres mots plus conformes à nos habitudes actuelles de parler. On obtiendrait ainsi par exemple la trilogie suivante :

le sacrement,	le mystère,	la grâce.
ou bien :		
les oblats.	la présence du Christ en sacrifice,	la communion.
ou encore :		
le signe sacramentel,	la consécration des oblats,	la sanctification des fidèles.

Cette suite tripartite se retrouve d'ailleurs tout le long des témoignages de la tradition, où l'on admire une continuité admirable dans la pensée et dans le langage, qui est comme la signature de l'esprit catholique en présence de l'Eucharistie.

1. Cette division et ce vocabulaire étaient empruntés à Pierre Lombard, *Sententiarum* liber I, dist. 8 (P.L., tome 192, col. 857).

Joan, VI, 6i.	Panis quem ego dabo,	caro mea est	pro mundi vita.
Missel :	Quotquot ex hac altaris participatione,	Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus.	omni benedictione caelesti et gratia repleamur.
Ignace, Rom. VII,	Panis Dei	est caro Jesu-Christi,	quæ est caritas.
Ignace,Smyrn.V 11,	Eucharistiam	esse carnem quae passa est.	
St Cyrille de Jerusalem, Myst. .4, 3	In figura panis	datur tibi corpus,	ut concorporalis efficiaris.

La belle collecte de la messe *Cibavit,* si souvent reprise à la fin des expositions du Saint-Sacrement, nous invite à utiliser cette route et ses trois étapes sacrées :

i° Deus, qui nobis sub *sacramento* mirabili, passionis tuae memoriam reliquisti,

2° tribue, quaesumus, ita nos *corporis* et *sanguinis* tui sacra *mysteria* venerari,

3° ut redemptionis tuae *fructum* in nobis jugiter sentiamus.

N'exagérons pas d'ailleurs la précision et l'exactitude de ce cadre tripartite. Il a d'abord l'inconvénient d'utiliser le mot *res* en deux sens différents ; ensuite, construit à partir du *signum,* avec comme ressort l'idée de causalité descendante, il a le tort de passer sous silence la préexistence du mystère antérieur au signe, dont nous avons dû parler dans notre premier chapitre.

Si néanmoins cette construction claire et robuste suffisait aux préoccupations du moyen âge, à sa vision familière du sacrement et du sacrifice, c'est que la foi rassurée des siècles d'alors contemplait sans peine au fond du tableau, sans avoir besoin

de l'affirmer, le monde invisible que cette théologie supposait. Mais à partir des époques de résistance et de critique, cette présentation et ce vocabulaire ont rendu difficile le dialogue avec les protestants, qui parlaient une autre langue, et voyaient d'abord, sinon uniquement, le sacrifice de la croix ; et ce sont peut-être aussi ces habitudes d'École qui aujourd'hui encore empêchent certains auteurs classiques d'enregistrer les catégories que Dom Casel a récemment retrouvées dans l'Écriture et chez les Pères, et qui soulignent le mystère antérieur au sacrement, dont celui-ci n'est lesté d'abord que pour nous en faire part ensuite.

Dans la *Somme théologique,* au traité des *Sacrements,* saint Thomas d'Aquin, à la fin de sa vie, paraît avoir senti le besoin de redresser sur certains points la construction de Pierre Lombard. D'abord il a noté qu'elle ne s'applique à la Confirmation et aux saints Ordres que moyennant une explication nécessaire (IIIa p., q. 63, a. 1, ad 2) ; et surtout, comme l'a naguère montré avec maîtrise le R. P. Dondaine, il a restitué la première causalité du don de la grâce à la *res* contenue dans le *signum* (et antérieure à celui-ci).

1. Dondaine, O. P., *La dé-finition des sacrements dans la Somme thcologique,* — dans *Revue des Sc. phil. et théol.,* avril-juillet, 1947, commentant la définition de IIIa p., q. 60, a. 2, sous cette forme : *signum rei sacrae sanctificantis homines.* L'auteur rejoint librement l'interprétation proposée autrefois par Billot, S. J., *De Sacramentis,* tome I, p. 26 (édit. 1924), Cette rencontre est une garantie.

Le morcelage conceptuel, et la mise en veilleuse de la doctrine du corps mystique, semblent avoir provoqué de faux problèmes dans le mystère de la causalité sacramentelle, au point d'en

Un vieil auteur du XIIe siècle, que le R. P. de Lubac a récemment exhumé de la *Patrologie Latine,* Gerhoh de Reichersberg (f 1169), semble avoir plus tôt encore éprouvé un certain malaise en présence de la trilogie de Pierre Lombard appliquée à TEucharistie, et il proposait des corrections et une addition qui aboutissaient assez obscurément à une division quadripartite maladroite mais suggestive.

Il y a quelques années, dans un manuscrit destiné à un futur ouvrage qui, hélas ! ne paraîtra jamais, mais dont les éditeurs ont pieusement recueilli les *interrupta opera,* le P. de Montcheuil, S. J., a dû ressentir le même tourment que le vieux Gerhoh.

rendre peut-être la solution impossible. Dans le Christ vivant parmi nous, Verbe incarné, la force sanctificatrice de scs gestes visibles, qui sont à l'origine de nos sacrements, n'a pas besoin d'autre explication que l'unité du composé humain elle-même, doublée par l'union hypostatique : les gestes de Jésus de Nazareth portent en eux la vie de Dieu et, comme telle, la communiquent aux hommes. Or le Christ est toujours vivant parmi nous, présent dans son Église, dont il commande et anime les mouvements vitaux et sanctificateurs, en sa qualité de Chef des membres de son corps. Que l'Église refasse les gestes institutionnels du Christ, et aussitôt en elle et par le Christ tout le grand organisme rédempteur opère directement les mêmes résultats qu'aux jours de Capharnaüm ou qu'au soir du Cénacle. En restituant au mystère du Christ et de l'Église son unité, on n'a plus besoin de chercher à voir comment un geste de chair porte en lui la vie qui l'anime ; et s'il y a un problème dans cette compénétration du charnel et du spirituel, il n'est autre que le problème du composé humain, lequel est notre définition même, et que nous vivons tout le temps, doublé ici du mystère de l'incarnation auquel nous croyons déjà. Lorsque les manuels se demandent comment un élément matériel d'eau ou d'huile peut produire en nous la grâce et la vie de Dieu, ils oublient que cet élément est actionné par un geste, que ce geste est celui d'un corps traversé lui-même par une volonté, que cette volonté est celle d'un ministre agissant au nom de l'Église dont il est le membre, et que cette Église, épouse du Christ, est, au sens fort des mots, animée par celui-ci, son Chef.

Mais il a beaucoup mieux que celui-ci trouvé la solution. Il voulait placer avant cette analyse du sacrifice rituel qu'il trouvait bien faite chez le P. de la Taille, chez M. Lepin et ailleurs, un fait antérieur, une réalité de principe qu'il appelait le sacrifice de l'humanité, et qui est aussi une sorte de mystère, mais chez l'homme cette fois : il s'agissait en somme de la position métaphysique et religieuse, que l'humanité, avant tout sacramentalisme d'institution positive, doit prendre en face de Dieu, et que le sacrifice rituel traduira plus tard en signes efficaces[1].

La division tripartite n'en reste pas moins un angle excellent de vision pour l'intelligence du mystère de l'Eucharistie, et un bon instrument de travail. Nous allons nous en servir pour mettre de l'ordre dans notre laborieuse recherche : d'un mot, comment le *sacramentum,* c'est-à-dire le signe, nous obtient-il les deux *res* ou réalités de l'Eucharistie, à savoir la vérité du sacrifice du Christ, et le bienfait des fruits spirituels de ce mystère. Comment d'abord le signe ou les signes nous rendent-ils présente l'immolation du Christ, et sous quel symbole ils nous la représentent? Puis comment produisent-ils, en les mettant sous nos yeux, les effets spirituels de ce sacrifice? [2] Si nous parvenons à répondre à ces

1. Voir H. de Lubac, *La « res sacramenti » chez Gerhoh de Reichersberg,* dans *Études de critique et d'histoire religieuses* (Mélanges Vaganay), Lyon, 1948; et Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques,* Paris, Aubier, 1946, chap. XI, *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie.*

2. La postcommunion du 3e Dimanche après l'Épiphanie nous distingue très bien les deux points de notre recherche :

Quos tantis, Domine, largiris | Puisque vous nous permettez.

deux questions, nous aurons sans doute en même temps découvert quel est ou quels sont le signe ou jes signes de l'immolation du Christ dans l'Eucharistie, et expliqué une fois de plus en quoi consiste cette immolation : c'était au départ l'objet même de notre travail.

uti mysteriis, quaesumus, ut effectibus nos eorum veraciter aptare digneris.

Seigneur, de profiter de si grands mystères, daignez, nous vous en prions, nous adapter véritablement à leurs effets.

CHAPITRE III

LE PREMIER EFFET DU SIGNE : LA PRÉSENCE RÉELLE DU SACRIFICE ET DE LA VICTIME DE LA CROIX

La réalité de l'Eucharistie, la *res* unie au *sacramentum,* en d'autres termes le mystère présent dans le signe et par le signe, — c'est le sacrifice du Christ, ou équivalemmcnt le corps du Christ dans son état de victime, dans l'acte même de son sacrifice aujourd'hui terminé sur la terre et cependant toujours présent à la face de Dieu : *semper vivens ad interpellandum pro nobis (Heb.* vu, 25).

C'est ce mystère qu'il s'agit à la fois de nous rendre présent et de nous rendre sensible, en le célébrant par et dans un rite qui, nous en donnant l'image, nous en procure en même temps la vérité : il faut le réaliser en en faisant le signe ; il faut l'accomplir en le jouant (au grand sens du mot) rituellement,

i. Le geste

Nous savons que le signe eucharistique, avant même d'être un rite, doit être un geste, un acte qui opère un résultat, parce qu'il est de la part de son auteur, qui est ici le Christ et ensuite l'Église, l'expression efficace d'une volonté, d'une décision

et d'une intention. S'il s'agit de l'Église, comment peut-elle réaliser le sacrifice de la croix pour y assister et en bénéficier, sans le remplacer, sans faire double emploi avec lui, sans lui en substituer un autre, mais au contraire pour s'en emparer sous les dehors d'un rite qui le contiendra tout entier et même s'identifiera à lui de quelque manière.

Ce geste souverain et invincible, le Christ l'a fait le premier, le soir du jeudi, à table avec ses disciples. Λ la fin du repas, au cœur d'une bénédiction d'action de grâce dont le schéma était emprunté à la liturgie juive[1], il s'était tout à coup constitué la victime d'un nouveau sacrifice de la religion parfaite ; il avait offert à son Père et présenté à ses disciples son corps et son sang comme l'hostie de son sacrifice, en évoquant et en utilisant l'antique formule dont Moïse, le législateur de l'ancien testament, s'était servi dans le désert lors de la fondation de la première alliance. Mais Moïse n'immolait à Yahveh que la chair et le sang des animaux purs prescrits autrefois à Abraham le père des croyants : le Christ avait immolé sa propre chair et offert son propre sang, en s'engageant à

1. Dom Casel, Le *mémorial du Seigneur,* trad, franç. aux *Éditions du Cerf,* 1944, pp. 18 et suiv. — Cf. Dom Moreau, *Les Liturgies eucharistiques,* Bruxelles 1924, appendice IV. Mais bien antérieurement, cette filiation de notre liturgie par rapport à la liturgie juive, à cause de l'emploi fait par le Christ d'une eucharistie rabbinique dans l'institution de *VEucharistie* chrétienne, avait été remarquée par Hippolyte Hemmer, dans l'introduction à l'édition de la Didaché, de la collection Hcmmer-Lejay, à Paris, chez Alphonse Picard, 1907, pp. xliv et suiv. Et nous avons maintenant les deux grands articles de MM. Bouyer et Chirat, dans *La Maison-Dieu,* n" 18 (1949), dont nous reparlons plus loin.

souffrir et à mourir tantôt pour la rémission des péchés. La victime de ce soir serait la victime du lendemain, cachée aujourd'hui sous le rite, demain élevée entre ciel et terre pour l'effusion historique et visible de son sang ; mais victime réelle de part et d'autre, sous cette réserve cependant que l'efficacité rédemptrice du jeudi resterait subordonnée, comme une sorte d'hypothèque sacrée, à l'accomplissement des événements du vendredi. Dans cette suite nécessaire et inscrite aux Écritures, le Christ s'introduisait ce soir définitivement, en acceptant les faits désormais inévitables, en leur donnant leur vraie valeur, leur vraie signification, qui ne viendrait ni des Juifs, ni de Pilate, ni des bourreaux, mais de sa volonté et de celle de Dieu, et, pour tout dire, de sa valeur de Fils agréé par son Père.

Pour affirmer et pour signer, dans tous les sens du mot, un aussi grand mystère, il y avait quelque chose à faire et à montrer. Le Christ disposait sur cette table d'un peu de pain et d'un peu de vin. Il pouvait sur eux réciter les formules d'une eucharistie rituelle. Il aurait pu alors les offrir et les présenter, et même les consacrer au sens ancien du mot, c'est-à-dire les faire passer, à la gloire de Dieu, de leur usage profane à l'état sacré, en transformant ces pauvres miches en pains de proposition, comme disait la Bible. Mais alors ce pain serait resté la véritable victime de cette triste offrande, et ce sacrifice n'aurait pas été celui du lendemain : il n'en aurait été tout au plus que l'image et le symbole.

Car un sacrifice, c'est une victime. Nos langues modernes, et déjà notre latin d'Église, affines par la théologie, distinguent le fait et la chose. Mais le grec de saint Paul n'avait encore qu'un seul mot pour exprimer les deux idées[1], parce qu'en réalité l'action n'est rien sans l'objet, et la chose n'est rien sans le geste. L'étymologie le dit encore : *sacrificium* égale *sacrum factum,* une chose faite sacrée. Et notre langue française a gardé l'antique manière de parler, lorsqu'elle dit équivalemment : offrir en sacrifice, offrir un sacrifice, pour signifier : offrir une victime.

Or, le sacrifice, vu du côté des hommes qui le célèbrent, consiste essentiellement, grâce au double mouvement d'aller et de retour d'un objet d'abord offert par une communauté humaine à son Dieu, puis accepté et rendu par Celui-ci, au moins en partie, à cette communauté, — à trouver dans cette victime, dans ce signe représentatif et efficace à la fois, — ainsi offert et donc sacrifié, ensuite agréé et donc consacré, enfin reçu et communié, — le substantiel trait d'union qui incarne le mystère d'alliance religieuse, où les hommes rendent leurs devoirs à la divinité, et obtiennent d'elle en échange les bénédictions, les faveurs, la protection et au besoin le pardon propitiatoire qu'ils attendent de la bienveillance de leur Dieu.

La condition essentielle de ce succès, le nœud ou le sommet de tout ce grand mouvement, c'est que l'objet choisi comme victime passe de la propriété

1. *Éphés.* v, 2.

des hommes au domaine de Dieu, offert par les premiers, agréé par le second ; — et quittant le monde profane, s'élève à la valeur d'un être consacré et en quelque sorte divinisé. Sous l'état de péché, ce changement ne saurait être que violent, coûteux et douloureux, non seulement parce que ceux qui offrent cette victime devront renoncer à leur propriété, mais parce que l'hostie, afin de parvenir en Dieu, devra traverser les suites du péché pour les abolir en expiant la faute. Un être vivant, par exemple, n'arrive plus en Dieu qu'en passant par la mort, — non pas que celle-ci ait jamais été voulue pour elle-même par l'auteur de la vie et le Créateur des vivants, mais parce que le péché des hommes l'a réintroduite dans l'histoire au seuil du monde invisible. Son acceptation est désormais de la part des débiteurs coupables la reconnaissance cxpiatrice de leur faute et la preuve satisfactoire de leur repentir désormais mué en amour.

Le Christ, déjà consacré Fils et prêtre en son humanité dès le premier moment de son mystère d'incarnation, n'avait pas besoin de se présenter de nouveau à son Père pour être sanctifié. Il n'avait plus, pour devenir notre victime, qu'à passer par les suites mortelles de notre péché, et à trouver, dans cette obéissance suprême à la loi de sa présence parmi nous, une autre consécration, celle de la gloire réservée par son Père à sa chair bientôt ressuscitée, immortelle et éternelle[1].

1. *Jean* xvn.

C'était là l'unique sacrifice désormais possible, où rien ni personne ne pouvait remplacer le corps, le sang et l'âme du Christ.

Or le Christ voulait aussi le jeudi soir, pour instaurer définitivement la religion parfaite, mettre un terme aux institutions antiques, en leur empruntant toutefois pour les dépasser la formule que Moïse avait prononcée jadis en instaurant l'alliance première. De cette façon, non seulement il soulignerait la continuité transcendante de son testament à l'ancien, mais il livrerait pleinement la valeur de son Eucharistie, en la présentant comme l'héritière définitive succédant à. des sacrifices bien connus et définis comme tels.

Pour cela, il devait à la fois faire le signe qui, engageant à l'avance tous les év-énements du lendemain, les contiendrait en principe et en substance, et le constituerait dans son état de victime agréée du Père :

— puis accomplir ce geste suivant un rite qui permettrait à l'Église de renouveler indéfiniment le même mystère ;

— et, puisqu'un sacrifice exige essentiellement la présence de la victime, et vaut spirituellement ce que vaut celle-ci, il devait réaliser dans ce sacrement sacrificiel la présence de son corps, de son sang et de son âme.

Or le rite en question était celui du pain et du vin.

Mais ceux-ci n'étaient jusqu'à nouvel ordre que des images ; et, avec eux, nous ne serions jamais sortis de l'ordre des figures. C'est de la réalité que Dieu et les hommes avaient besoin, chacun de

leur côté. Qui leur procurera ce réel, ou plutôt comment ces signes de pain et de vin, qui étaient déjà un si vif et si pur symbole, deviendraient-ils aussi le vrai sacrifice du Christ?

Nous sommes ainsi affrontés à l'idée d'un mystérieux changement à opérer dans la nature de ces pauvres hosties : le Christ devait transformer ce pain et ce vin en son propre corps. Et au moment où s'opérerait ce passage, cette transsubstantiation, comme diront plus tard les Pères et les théologiens, — l'Église, représentée ce soir par les douze Apôtres, aurait vraiment à son usage, sur cette table transformée en autel, la victime et le sacrifice de la croix, en quelque sorte à l'avance, en suspension, mais aussi en réalité.

Or, ce qu'il avait célébré avant l'événement, le Christ a ordonné ou permis à ses disciples de le recommencer après, dans les mêmes conditions, en refaisant les mêmes gestes avec le même résultat. L'Église à son tour transformerait les oblats d'un sacrifice éventuel de pain et de vin en la réalité du corps et du sang de la victime du Calvaire. Elle prendrait possession ainsi du sacrifice de la croix dans tout ce qu'il a d'essentiel : non pas tel qu'il fut de la part des bourreaux et des Juifs, mais tel qu'il avait été de par la volonté du Fils et du Père, à sa.voir le mystère même de notre salut.

Et c'est pourquoi, après avoir obtenu à l'autel ce grand résultat, la liturgie chrétienne ajoute tous les matins : « *nous souvenant donc, Seigneur, de la passion bienfaisante du Christ, votre Fils,*

notre Seigneur, de sa résurrection des morts, et de sa glorieuse ascension dans les deux... » Ces paroles ne veulent pas seulement faire allusion à un précieux souvenir, mais elles prétendent bien dire qu'après avoir accompli ce rite, qui est un geste, nous avons réellement pris possession de cette réalité que furent la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, incarnées dans cette chair et ce sang ici présents, qui sont dans l'état où ils sont aujourd'hui au ciel, c'est-à-dire glorieux, mais qui ne sont glorieux que parce qu'ils ont été et continuent d'avoir été souffrants, morts, et ressuscités.

Aussi les théologiens et leurs manuels disent couramment, dans une thèse classique qu'il faut intégrer dans le résultat de notre recherche sur le signe efficace du sacrifice de la messe, que celui-ci consiste dans la transsubstantiation. Et, en effet, celle-ci, une fois accomplie, comme elle l'avait été au cénacle, tout le mystère recommence une fois de plus, contenant après ce qu'il avait alors contenu avant, et, après comme avant, restant suspendu, afin d'être plein, résistant et vrai, à la réalité des événements historiques qui avaient constitué le sacrifice de la croix, et à la réalité de ce sacrifice lui-même.

Telle est l'immolation sacramentelle du Christ à l'autel. Nous connaissons la valeur de ce substantif et de cet adjectif joints ensemble. Par immolation, il faut entendre le sacrifice total du Christ, en toutes ses parties successives et conjuguées, dont la mort sur la croix avait été le nœud et le moment décisif ; et en ajoutant : sacra-

mentel, un mot dont nous connaissons la force et les limites, nous voulons parler non pas d'une autre immolation, mais de la même, celle qui fut et qui reste historique, bien que désormais éternelle. En accolant ce qualificatif rituel à la substance de Tunique sacrifice qui existe depuis la croix et la résurrection, nous voulons dire que celui-ci est ici sous un signe qui le représente en image et qui en même temps nous le présente en réalité.

C'est le geste du Christ que l'Êglisc répète quand elle le veut et quand elle le doit, comme le corps animé par la tête dessine sous l'impulsion et la présidence de celle-ci les mouvements vitaux et vivifiants qui sont à la fois ceux du chef et ceux des membres, parce qu'un même rythme et une même efficacité les scandent, les soutiennent, les expliquent et les fécondent.

En refaisant pour son compte le signe où le Christ avait enferme sa décision et sa promesse, sa volonté de mourir pour notre salut, le gage et la preuve de ce qui allait arriver, — l'Église entre dans les dispositions de son Fondateur, elle se met à l'unisson des battements de son âme, elle offre, grâce à lui et avec lui, le même sacrifice. C'est probablement parce qu'il avait très bien senti cet aspect du mystère que le P. de la Taille insistait tant sur le sacrifice de l'Église, où il faut voir de la part de celle-ci un acte vital.

L'Église n'atteint le sacrifice de la croix qu'à travers le sacrifice de la cène, mais qu'importe ! puisque l'un c'est l'autre, et qu'essentiellement, dans la victime, dans le prêtre, dans l'immolation, dans

la constitution essentielle et totale de l'œuvre accomplie, il n'y en a qu'un.

Cet *un,* le rite va l'éditer à l'infini. Mais cette multiplication ne brisera pas cette unité ; et comme il n'y a qu'un corps du Christ, il n'y aura jamais qu'un seul sacrifice du Christ, bien que *du levant au couchant, l'Église offre au Seigneur, en tout lieu, tine oblation pure,* toujours la même[1].

Mystère des rites sacrés ! Puissance des signes ! Toute-puissance du geste ! Magnificence du sacrement !

Il reste à chercher quel est ce rite qui doit à la fois être le geste efficace de la transsubstantiation et la figure symbolique de l'immolation unique et réelle du Christ. L'Église n'a jamais défini canoniquement quel il était, et une certaine liberté est encore laissée à la piété comme à l'imagination des fidèles, comme aussi aux recherches des théologiens. Cependant, une tradition solide et ancienne parle de la séparation des oblats et des espèces comme du rite par excellence et peut-être essentiel ; et *Yencyclique* consacre cette opinion, en ajoutant il est vrai et fort heureusement, à la séparation des espèces, leur oblation.

C'est cette doctrine qu'il nous reste à examiner, à comprendre et à établir.

2. Le rite

Cette transsubstantiation en laquelle consiste essentiellement le sacrifice de la messe au sens que

1. *Malachie i,* ii.

nous venons de rappeler, est invisible à nos yeux, et pour ce motif elle ne saurait être un rite sacramentel. Elle échappe à notre imagination plus encore qu'à notre pensée ; et le symbolisme s'y accrocherait difficilement si nous la contemplions simplement dans son mystère métaphysique, comme le passage ou le changement du pain au corps, ou du vin au sang, avec la permanence des espèces premières. De ce point de vue, n'étant pas un signe, il lui serait même difficile d'en avoir un pour la représenter.

Mais puisqu'elle constitue le sacrifice de l'Eucharistie et que ce dernier, comme nous l'avons vu, est le sacrifice même de la croix, on pourra chercher pour et dans celui-ci, dans sa phase terrestre qui a été visible pour nous, des images qui puissent donner naissance à des rites sensibles, et au sens primitif du mot, à des sacrements : ils serviraient de signes à la fois à cette transsubstantiation et à ce sacrifice de la messe qui aussi bien ne font qu'un. Et c'est précisément le don qui nous a été accordé par le Christ et solennisé par l'Église.

L'Eucharistie présentera donc à nos yeüx, comme autant d'aspects de son mystère, un ensemble de figures liturgiques superposées les unes aux autres, à la fois étagées, ordonnancées, successives, enchaînées et convergentes, qui évoqueront alternativement ou simultanément tout ce qu'elle est : une victime et la victime du Calvaire, un sacrifice et le sacrifice de la croix.

Et d'abord une victime et la victime même du Calvaire : l'Eucharistie nous la met sacramentelle-

ment sous nos yeux, sous la figure de ce pain, dur et solide, qui représente le corps, — et de ce vin, liquide et colore, qui représente le sang. Ce premier aspect symbolique du rite est moins souvent remarqué que les suivants, il mérite pourtant d'être retenu, au moins au départ de nos recherches. Récemment, un auteur attentif a retrouvé dans saint Thomas des traces de l'affirmation de ce premier symbolisme, distinct de celui de la séparation des deux espèces, parce que celles-ci sont ici d'abord considérées chacune en elles-mêmes plutôt que dans leur opposition l'une à l'autre.

Nous faisons allusion au travail du R. P. Sage, *des Augustins de l'Assomption,* publié dans *l'Année Théologique* (1945, n° 1-2, pp. 89 et suiv.) :

« Le corps consacré du Sauveur, dit cet auteur, sous l'espèce du pain est déjà une image de la passion ; saint Thomas nous le donne à entendre quand il dit que le sang représente d'une manière plus expressive, *expressius* (IIIa p., q. 78, a. 3, ad 7um), d'une manière plus particulière, *specialius* (IIIa p., q. 71, a. 2, ad 2nm), la passion de Notre-Seigneur. Saint Thomas n'insiste donc pas tant sur la séparation des espèces que sur l'une et l'autre ; la seconde en venant compléter la signification sacrificielle de la première, représente plus vivement la passion du Seigneur. Indépendamment et antérieurement à la séparation des espèces, la célébration de l'Eucharistie implique donc une représentation de la passion : la séparation des espèces n'est pas l'image première et fondamentale de la passion. »

Néanmoins, c'est plutôt la séparation des deux

oblats et ensuite de leurs espèces, que *l'encyclique* a retenue comme le rite sacramentel de sommet, celui qui figure la mort du Sauveur ; en effet, les deux matières sacramentelles de pain et de vin, avec chacune leur consécration particulière, évoquent, par leurs positions distinctes l'une à côté et en face de l'autre, l'image du corps vidé de son sang, et celle du sang répandu jusqu'à la dernière goutte au moment de la mort du Christ : *exivit sanguis et aqua (Joan.,* xix, 34).

Et cette fois, les textes abondent dans la tradition pour recommander cette vision. Un auteur récent a collationné ceux que l'on trouve dans saint Thomas, les passages explicites et les implicites : ils sont très nombreux. Sans doute, dans le texte capital et définitif de la IIIa p., q. 83, a. 1, que le concile de Trente a presque copié mot pour mot dans sa session XXII, ch. 1, le Docteur angélique ne précise pas quelle est cette représentation de la mort du Seigneur qui est à son avis l'une des deux ou trois conditions de l'immolation du Christ à l'autel ; mais il renvoie à des passages antérieurs, et ceux-ci sont presque tous concordants : c'est la séparation des oblats et, après leur consécration, de leurs espèces, qui est dans l'Eucharistie l'image par excellence de la mort du Seigneur et de son sacrifice.

La plupart de ces textes ont été réunis et traduits par Dom Gaspar Lefebvre, O. S. B., dans un article paru dans le *Bulletin Paroissial Liturgique* (de l'Abbaye *Saint-André-lez-Bruges),* numéro du Ier octobre 1939. On pourrait y ajouter IIIa p.,

q. 74, a. i, et sans doute d'autres références encore. Dans les œuvres de sa jeunesse théologique, par exemple dans le *Commentaire du IV* livre des Sentences,* saint Thomas semble avoir été plus affirmatif encore dans ce sens. Y aurait-il eu de sa part ensuite plus de nuances, et faudrait-il simplement dire avec le P. de Montcheuil *(Mélanges théologiques,* p. 55, note 1) : « une telle séparation est *un des traits* par lesquels la messe représente la croix » ?

En tout cas, le P. de la Taille, qui est une autre autorité en la matière, à la fin de l'enquête qu'il menait dans son *Mysterium Fidei* chez les grands témoins de la tradition, aboutissait aussi à la séparation des oblats et des espèces comme au signe par excellence du sacrifice du Christ à la messe[1].

La conclusion, c'est que ce n'est pas simplement une unique transsubstantiation qui constitue le sacrifice de la messe ; mais, puisque le geste est inscrit dans son rite, et que celui-ci est celui de la séparation, c'est la double transsubstantiation qui assure l'essence et l'existence du sacrifice de l'Eucharistie.

Mais *l'encyclique,* au moins dans le second passage où elle parle des espèces et de leur valeur de signes, ajoute à la considération de leur séparation celle de leur oblation : « l'immolation sanglante de la divine victime est mystiquement indiquée par la séparation des saintes espèces, et par leur oblation faite au Père Étemel ».

1. *Mysterium Fidei,* p. 547, contre le symbolisme de l'unité dans chacune des espèces, pp. 533 et suiv.

En effet, les espèces simplement distinctes et séparées sur l'autel où elles sont disposées, constituent, si l'on ose dire, un signe plutôt immobile que dynamique : il dure trop longtemps pour fixer par sa seule image le moment de la transsubstantiation, qui est instantanée, — et il n'est pas assez varié pour figurer les étapes successives de la célébration d'un sacrifice. Comme rite, il n'a, si l'on peut dire, ni commencement ni fin : c'est un état de choses, et non pas une action poursuivie et achevée. Aussi la présence des saintes espèces séparées conservées ensemble dans le même tabernacle ne suffirait pas à elle seule à nous donner l'image d'un sacrifice : celui-ci aurait l'air de ne s'achever jamais ; le diacre n'aurait pas de motif pour chanter son *Ite, missa est,* maintenant plutôt que jamais ; et la messe, au moins dans son rite, se poursuivrait indéfiniment. Or, cette idée doit être écartée : si la simple présence réelle a quelquefois été appelée *sacrificium,* c'est parce qu'elle est issue du sacrifice, et qu'elle en contient les fruits, mais sans le prolonger comme action célébrée. Comment la messe est-elle rituellement une action qui commence : *introibo ad altare Dei,* et qui s'achève : *ite, missa est,* comme tout à l'heure elle l'était déjà invisiblement par la transsubstantiation ? *Infra actionem,* dit le missel dans l'une de ses rubriques mystérieuses mais impératives.

Nous voilà rejetés vers un nouveau problème de symbolisme. Il est heureusement résolu depuis l'institution même de l'Eucharistie : celle-ci a eu lieu avec du pain et du vin, sur lesquels nous allons pouvoir dessiner tous les gestes d'un sacrifice,

et avec eux, le commencer, le poursuivre et l'achever sacramentellement, c'est-à-dire rituellement.

D'un bout à l'autre de la cérémonie, grâce à la présence des oblats, à la liturgie dont ils sont l'objet de la part du prêtre, nous assistons au spectacle d'une véritable action sacrificielle : le jeu rituel est dessiné conformément à toutes les exigences de l'histoire des religions. Ce grand jeu, c'est la messe en tant que mise en scène, spectacle ou cérémonial : elle devient alors décidément un chef-d'œuvre d'images, de lignes, de gestes, qui tracent visiblement avec des symboles purs et délicats le schéma du grand mystère invisible auquel cet appareil liturgique sert de support et de sacrement.

Nous avons parlé ailleurs de cette écriture ou plutôt de cette musique en deux tons, dont l'un soutient l'autre, la réalité du mystère étant figurée par le profil de son ombre sur les oblats.

En accomplissant sur le pain et sur le vin les liturgies d'oblation et d'immolation, qui ont pour effet de les soustraire l'un et l'autre au monde profane, ensuite celles de la consécration qui les introduisent dans le monde divin, enfin celles de manducation et de communion, — l'Église, à l'ordre et à l'exemple du Christ, évoque le vrai sacrifice dont le nôtre constitue le jeu rituel et expressif ; car la véritable immolation, c'est celle du corps et du sang offerts sur le Calvaire, et reçus au ciel par le Père pour trouver là-haut leur glorification éternelle.

Ces gestes sur des matières aussi chastes et pourtant si proches de l'homme, de sa vie animale et de

ses joies alimentaires, sont infiniment purs et sacrés : les mains se joignent et elles se tendent, elles présentent leur offrande et elles supplient ; les lèvres touchent la table de Dieu pour la baiser respectueusement ; les yeux montent au ciel ou se tournent vers les oblats ; puis les bras s'ouvrent, se courbent et s'élèvent ; la voix s'abaisse ou s'affirme, elle récite ou elle chante, — pendant que sur l'autel, environné, quand on le voudra, de la fumée des encens, ce pain couché sur l'or des patènes, ce vin contenu dans le vermeil des calices, reçoivent ces soins, ces hommages, ces bénédictions réservées aux choses saintes et vénérables. Et le rite se déroule, de l'offertoire à la communion, avec au centre et au sommet la double consécration : car c'est tout cela que suppose, qu'exige et que constitue *Yoblatio specierum* entendue au sens plein et développé[1].

1. Saint Thomas, in IV Sent., D. XXXVIII, q. I, a. 5. « Les rites sensibles de l'Église sont les signes de choses spirituelles. Mais comme le signe corporel n'est pas capable de représenter adéquatement la réalité spirituelle, il faut parfois, pour signifier une chose spirituelle, employer plusieurs signes corporels. »

Certains auteurs ont de tout temps cherché du côté de la communion et de son symbolisme alimentaire l'explication du sacrifice-du Christ à la messe. C'est ainsi qu'il existe encore aujourd'hui en Belgique dans cette direction tout un courant qui obéit d'ailleurs à plusieurs inspirations différentes : pour les uns, la présence du Christ sous un signe de nourriture et de breuvage est la preuve de son immolation, car on ne peut manger que des viandes mortes, on ne peut boire le sang que répandu. Sous ces images saisissantes, le Christ meurt encore pour nous mystiquement sur l'autel. Pour d'autres, au contraire, plus proches du chap, vi de Jean, c'est le Christ vivant qu'ils aperçoivent sous les figures du pain qui donne la vie et du vin qui apporte la joie.

Ces considérations ne sont pas négligeables, puisqu'elles s'appuient sur le symbolisme incontestable des cérémonies

Et pourquoi ne pas ajouter que ce sacrifice maintenant si éthéré, qui se célèbre sur des linges blancs avec un minimum d'appareil, ne fait que reprendre et aplanir les chemins rituels et barbares par lesquels passaient depuis des millénaires les sacrifices offerts par les hommes primitifs à leurs divinités redoutables. La matière a changé, mais la ligne qu'elle suit demeure la même ; car celle-ci avait beau être grossière, elle était droite : elle montait de la terre au ciel avec les invocations des mortels tremblants ou rassurés ; et lorsque les dieux avaient agréé ou consacré l'hostie sauvage, celle-ci redescendait du ciel sur la terre, où s'organisait le grand banquet de la réconciliation ; la victime mangée et dévorée par les hommes apparaissait comme le trait d'union substantiel qui signait et scellait l'alliance religieuse, le testament.

Les sacrifices juifs avaient passé par cette route pour la nettoyer déjà. Le sacrifice chrétien a achevé l'exorcisme, il a presque trop bien réussi : ses lignes sont maintenant si chastes, tellement simples, telle-

traditionnelles des sacrifices. Mais une fois de plus il faut refuser à ce symbolisme le pouvoir d'atteindre le corps et le sang du Christ pour les immoler à nouveau autrement qu'ils ne le sont depuis le Calvaire, où l'on ne dira pas d'ailleurs qu'ils aient servi d'aliment et de breuvage à personne. Les signes qui contiennent et qui nous donnent le corps ressuscité et le sang glorieux du Christ ne leur font subir aucun traitement ; par la double transsubstantiation, par la valeur nutritive des oblats, le corps et le sang du Christ ne sont nullement modifiés ; leur immolation unique, toujours la même, celle du Calvaire, nous est donnée sous la figure d'une autre hostie, à nous servie en nourriture comme la victime des sacrifices antiques, pour nous montrer jusqu'au bout du ritualisme que le Christ a été notre vraie victime, et à ce titre continue d'être pour nous, après avoir souffert la mort, le principe de notre vie.

ment ténues et délicates, que beaucoup de spectateurs et même de fidèles ne les voient plus, et, pour reprendre en le modifiant un texte cruel de Pascal : assistent à la messe *de la même manière qu'ils entendent vêpres ou le sermon,* en bâillant sans comprendre.

L'Eucharistie a absorbé dans son triomphe les incantations violentes et sauvages des civilisations disparues, l'odeur âpre des traces de sang, les visions farouches des sacrifices antiques au gros dessin apparent et parlant, pittoresque mais brutal, terrifié ou terrifiant, terminé par des beuveries à la Jordaens, comme on les voit au Louvre à la fin des repas flamands ; mais l'hostie des chrétiens a aussi, d'une certaine manière, fait oublier aux hommes les antiques attitudes sacrificielles de leurs pères, venues des âges lointains pour frapper les imaginations et secouer les âmes par leurs spectacles violents et sanglants. Ce fut la rançon d'une splendide victoire et d'un progrès béni.

Il est d'ailleurs facile, grâce au renouveau liturgique, de revenir en arrière dans le bon sens du mot, c'est-à-dire de rendre aux cérémonies du sacrifice eucharistique, moyennant des explications suggestives, leurs valeurs de signification et d'évocation. Les scouts de France ont donné l'exemple de ces messes si simples et si pures que leurs aumôniers célèbrent pour eux sur des autels improvisés, à l'orée des matins et des forêts. Au petit jour, dans une clairière, les garçons se sont groupés en large carré autour d'une table recouverte de linges blancs. Leurs camarades en procession, drapés de longues aubes

capuchonnées et ceints du cordon liturgique, ont apporté un crucifix, deux cierges, quelques cartons de prières appelés canons, un beau missel sur un coussin, et d'abord du pain et du vin. Le prêtre doit suivre tenant le calice et la patène. Il est habillé de larges vêtements archaïques et somptueux, dont l'origine a été précédemment expliquée aux jeunes gens. Et la cérémonie religieuse a commencé dans un latin respectueux qu'un lecteur désigné traduit en français, ou que des chants modulés interprètent pour mettre les âmes à l'unisson des rites. Le prêtre fait face à l'assistance, qui cerne l'autel en quelque sorte pour y trouver son centre et son sommet. Beaucoup mieux que dans une église, où l'officiant tourne le dos aux fidèles, les assistants ont la certitude que c'est bien leur messe, leur sacrifice, qui est célébré par leur représentant qualifié et consacré. Comme dans les forêts sauvages ou sur les hauts lieux des acropoles et des capitoles, c'est l'œuvre de la communauté qui s'accomplit ; et au moment de la consécration, l'hostie, enlevée par les bras du prêtre, apparaît comme la pointe suprême de la pyramide vivante des corps agenouillés et des regards tendus.

Nous avons alors la sensation d'être en présence de l'une des plus vieilles traditions de l'humanité en même temps que devant la plus fraîche et la plus sainte des institutions chrétiennes.

Le missel romain fait tous les jours allusion à ces commencements reculés, lorsque, présentant à Dieu le sacrifice actuel de l'Église, *Yoffrande pure, sainte et sans tache du pain de la vie éternelle et du calice du salut sans fin,* — il fait dire au prêtre (après

la consécration) : « Regardez-les, Seigneur, avec ce visage bienveillant et favorable avec lequel vous avez accueilli les offrandes de votre serviteur Abel, le sacrifice de notre père Abraham, et celui que vous a offert le souverain prêtre Melchisédech... »

A tous ceux qui connaissent l'ancien testament ou qui ont simplement un jour feuilleté les premières pages de la Bible, les noms de ces lointains patriarches rappellent des visions de scènes sacrées.

Celles-ci ne sont pas seulement des souvenirs, mais des figures au sens scripturaire du mot, c'est-à-dire des institutions annonciatrices, tendues vers un avenir meilleur, et que la volonté du Rédempteur a dépassées sans les détruire, au contraire en les exauçant : en nous accrochant à elles, nous abritons notre indignité à l'ombre des grands saints d'autrefois, et, si petits que nous soyons, nous avons la joie d'être devant Dieu leurs successeurs et leurs héritiers, mais combien plus riches qu'eux à cause de Jésus-Christ.

C'est ainsi que le jeu rituel de la messe, si l'on entend par là le déroulement de cette liturgie du pain et du vin, de l'offertoire à la communion, constitue pour le sacrifice du Christ un admirable symbole qui cache et qui révèle à la fois la réalité qu'il porte en lui.

L'oblatio hostiarum, c'est l'appareil de rites et de prières qui, en plus de leur valeur provisoire dont nous allons parler dans un chapitre suivant, représentent l'offrande, l'immolation, puis la consécration et la gloire d'une autre victime, historique, réelle et unique, la victime du sacrifice de la croix.

Avec le geste de transsubstantiation qu'elle encadre, avec le signe de la séparation des espèces, cette *oblation* constitue le rite expressif que nous cherchions, non pas pour faire subir au Christ une autre immolation que celle du Calvaire, mais pour que celle-ci, telle qu'elle existe encore au ciel, nous soit à la fois réellement rendue présente et symboliquement mise sous les yeux.

Il y a, si l'on veut, un nouveau sacrifice, celui du pain et du vin, mais ce n'est pas le vrai ni en tout cas l'essentiel, car il se contente d'enrober le véritable, de rendre possible la présence de celui-ci et sa réalité. C'est le rite répété qui est chaque fois nouveau ou plutôt renouvelé. D'où encore une fois ces textes extraordinaires du missel, d'une forme et d'une fluidité admirables, où l'on voit à chaque ligne le signe disparaître devant sa signification et ne s'affirmer que pour s'abîmer aussitôt devant le mystère qu'il contient.

Nous avons de la sorte rejoint *l'encyclique* en l'étoffant un peu, en mettant dans ses formules volontairement discrètes le surcroît de précisions qu'il est permis, dans les controverses théologiques, d'ajouter respectueusement aux vérités inviolables de la foi définie ou simplement consacrées par l'usage traditionnel. La séparation des espèces est l'image de la mort du Christ ; leur oblation est le symbole d'un sacrifice. Les deux réunies par conséquent représentent le sacrifice de la mort du Christ, ou, si l'on veut, la mort du Christ en tant qu'elle fut le sacrifice définitif de la religion. On pourrait dire aussi, avec quelques nuances, que la séparation des

especes représente et rappelle la mort du Christ en tant que fait historique et visible, et leur oblation, cette même mort aperçue par la foi dans son mystère intérieur et invisible, c'est-à-dire dans sa réalité de sacrifice rédempteur[1].

1. Il fallait passer, disions-nous, entre Dom Casel et Dom Vonier : le premier semble avoir trop durci, le second trop appauvri l'idée de l'immolation sacramentelle. Pour le premier, la passion du Christ a l'air de recommencer physiquement, et peut-être dans un ordre chronologique, comme un événement qui déroulerait de nouveau la trame de ses faits successifs ramassés et comprimés on ne sait trop comment dans le mystère du rite, — un peu comme on voit dans certaines légendes, la nuit de Noël, des fantômes revenir dans les châteaux abandonnés, pour y répéter les gestes jadis historiques qui les ont conduits à leur éternelle destinée.

Nous préférons dire que le passé est toujours réel dans le présent qu'il a contribué à faire ce qu'il est, dans le présent qui le porte en lui comme un élément, une condition, un principe et une explication de lui-même, comme une cause qui lui est immanente.

Si je suis fatigué, c'est parce que mon travail s'est inscrit dans ma chair et, bien que terminé, la rend actuellement douloureuse. Si je suis triste, c'est parce que j'ai souffert tout à l'heure d'une mauvaise nouvelle qui conditionne tout mon état présent. Si la chair du Christ est glorieuse, c'est parce qu'elle a été crucifiée pour l'amour des hommes et pour l'obéissance au Père, et que le Père par la résurrection a vengé cette humiliation sans pouvoir ni vouloir faire que celle-ci n'ait pas eu lieu.

C'est ainsi que posséder sur notre autel la victime ressuscitée, triomphante et éternellement médiatrice, c'est la posséder immolée, ayant souffert, ayant été morte, étant ressuscitée ; c'est synthétiser à la fois l'oblation et l'immolation du Calvaire, avec la consécration et la gloire de Pâques ; et dans un sens très réel, c'est offrir et immoler encore le Christ.

Pour Dom Vonier, qui parle dans un autre sens d'une immolation sacramentelle, celle-ci n'a l'air d'exister que grâce à son image, une image violente d'ailleurs, dessinée dans les oblats. Mais c'est alors oublier que la perfection d'un portrait permet bien d'affirmer sa ressemblance avec son modèle, mais non pas son identité avec lui. Si la messe n'était purement que la figure du sacrifice de la croix, cette similitude suffirait pour expliquer qu'elle est un signe. Mais la messe n'est pas seulement le signe du sacrifice du Calvaire, elle *est* aussi le sacrifice du Calvaire ;

3, La rencontre du geste et du rite

Il conviendrait peut-être, en terminant cette partie de notre travail, de réunir sous un seul regard

et c'est la cause ou la raison de cette identité que nous cherchons. Une simple image n'y suffira pas. Or, ce qui fait, avec l'aide d'ailleurs de cette ressemblance, que la messe est le sacrifice de la croix, c'est le changement des oblats au corps et au sang de la victime du Calvaire, c'est, avec la substitution d'une victime à une autre, le passage ou la conversion d'un sacrifice en un autre. Et cela, c'est la transsubstantiation.

Dom Casel, bien qu'il ait réduit au minimum l'action du rite sur le corps du Christ, accorde encore cependant trop au signe sacramentel en lui faisant d'ailleurs inutilement recommencer le déroulement de la passion. Celle-ci existe toujours, nous l'avons dit, dans l'état glorieux du Christ. Dans le *Christus passus, mortuus et resurgens,* il y a la *passio* du Christ.

Dom Vonier exténue au contraire l'action du signe sur le pain et le vin, et ne fait pas suffisamment sa place à la transsubstantiation qui les change au corps et au sang du Christ. Une simple image de la mort de celui-ci dessinée sur les oblats ne suffit pas pour nous permettre de dire que son sacrifice est renouvelé.

Chez Dom Casel, le signe a trop d'action sur le corps du Christ. Chez Dom Vonier, il n'a pas assez d'efficacité sur le pain.

Non, ce n'est pas un signe trompeur celui qui sans toucher à la chair du Christ et sans lui imposer de nouvelles humiliations, agit sur le pain pour nous donner, par la transsubstantiation de celui-ci, la victime et l'immolation du sacrifice du Calvaire. L'Eucharistie a le droit sans mentir de dessiner virtuellement sous nos yeux l'image de la croix, puisque aussi bien elle se confond avec le Calvaire, mais sans imposer au Christ d'autres meurtrissures que celles dont il porte en lui les stigmates désormais glorieux dans sa chair ressuscitée. Lorsque nous dessinons sur les oblats, en les opposant l'un à l'autre, en les séparant, mais aussi en les offrant et en les immolant, la figure de la mort du Christ, cette image n'est pas vide, et cependant elle n'opère rien de nouveau dans la chair et le sang du Seigneur.

Parler de la sorte, c'est peut-être trahir les deux auteurs, qui chacun dans sa direction, ne sont pas aussi explicites que notre commentaire, et qui auraient le droit de protester. Aussi n'est-il pas question de les exorciser, mais de profiter de leurs travaux et de nous appuyer sur l'un et sur l'autre, en admirant leur volonté tenace de donner raison au missel et à la tradition.

les deux aspects du signe eucharistique, le geste et le rite, que nous avions cru devoir d'abord étudier séparément pour la clarté de l'exposé, mais qu'il est temps de rapprocher, puisqu'aussi bien ils ne font qu'un.

D'où vient que le rite soit en même temps un geste, c'est-à-dire que le signe constitué par leur superposition soit efficace ? D'où procède cette efficacité ? De la ressemblance du rite avec son effet, que nous avons eu soin d'analyser de très près ? — ou bien de l'autorité de celui qui le premier a fait le geste, c'est-à-dire du Christ ? Ou, en généralisant un peu la question, en vertu de quel principe un signe, quel qu'il soit, peut-il être la cause efficace de ce qu'il signifie ?

Le regard superficiel du spectateur moyen est plus attiré par la ressemblance ; mais la foi et la théologie voient plutôt la divine autorité du fondateur. Suffira-t-il de dire que les deux principes interviennent en conjonction, l'un pour donner sa valeur sacrée au rite, l'autre, la similitude, pour permettre de le reconnaître, de le comprendre et d'en jouir.

A l'heure de leur toute première origine chamelle, lorsque les signes sortent du corps de l'homme comme des réflexes instinctifs, nous aurions tort de chercher d'où provient leur efficacité, car ils se confondent avec celle-ci, comme l'arbre avec son bourgeon. Il est trop tôt aussi pour parler de la ressemblance entre le signe et sa signification, car à dire vrai, l'un et l'autre ne font qu'un encore : le geste de la souffrance physique n'est autre que cette douleur même dans son mouvement nerveux ou vocal de

défense ou de protestation. La congestion des vaisseaux capillaires du visage, le durcissement des muscles de la face, l'injection du sang dans les yeux, le coup de poing sur la table, tous ces traits qui vont devenir plus tard les signes intelligibles et classiques de la colère, sont, chez l'enfant et longtemps encore chez l'homme, la colère elle-même en son germe, en sa nature, c'est-à-dire en sa naissance. Et ce qui est exact des réflexes de souffrance et de haine est plus vrai encore des gestes d'amour, où la causalité réciproque du sentiment et de la sensation, du contact physique et de l'élan intérieur, est beaucoup plus intime et serrée. Pour commencer à parler de ressemblance, d'expression, de représentation, d'image et enfin de signification, il faudra d'abord dissocier les deux éléments, le charnel et le psychologique, les concevoir et peut-être les réaliser à part, et alors les comparer pour souligner leur analogie, en oubliant trop vite que cette analogie était tout simplement à l'origine une gestation, une génération, et que si nous trouvons que l'un est le symbole de l'autre, c'est tellement nous avons l'habitude de voir l'un sortir de l'autre comme de sa matière.

Mais chez l'animal raisonnable, l'intelligence, accompagnée aussitôt de la volonté, va s'insinuer dans le système pour en modifier le mécanisme. Avec ces deux facultés raisonnables et délibérantes, s'affirment l'habitude de l'option et la possibilité de faire dire et accomplir au signe autre chose que ce qu'il disait ou opérait à l'origine. Cet insensible glissement vers le conceptuel et le conventionnel est aussi fréquent qu'inévitable. Il ouvre aux langues

et aux styles des hommes des perspectives illimitées. Mais ce que les civilisations y gagnent en liberté et en extension, elles le perdent en force. En nous éloignant du corps pour nous soumettre au concept et par lui peut-être à la convention, nous perdons contact avec la chaleur et le sang qui animaient nos réflexes et nos gestes primitifs. La volonté de l'homme finit par être la seule cause de la signification, et s'il s'agit d'un signe qui à tort ou à raison se prétend efficace, l'unique cause de l'efficacité du geste ou du rite.

A partir du moment où l'intelligence de l'animal raisonnable et la liberté qui l'accompagne s'engagent dans le système du signe pour lui imposer leurs façons de voir et de vouloir, la signification et l'efficacité du geste visible dépendent de plus en plus de la volonté de l'homme et de moins en moins du rapport organique d'origine et par conséquent de ressemblance qui unissait au commencement la forme visible avec son contenu invisible et psychologique. La transition est d'ailleurs insensible du signe naturel au signe volontaire : nous préférons dire *volontaire* plutôt que conventionnel ou artificiel, car pendant longtemps sinon toujours on retrouvera dans les signes les plus évolués des langues les plus savantes, au moins dans leurs étymologies lointaines, des souvenirs de cette coïncidence originelle entre la forme verbale et sa signification affective ou conceptuelle. Mais pour terminer, c'est la décision volontaire de l'homme qui l'emporte, et les signes signifient ce que nous voulons qu'ils disent aux autres et à nous-mêmes.

Lorsqu'elle arrive au seuil du monde surnaturel, l'humanité continue d'attribuer aux forces cachées et mystérieuses qui la dominent ce pouvoir d'élection et de détermination dont elle dispose elle-même sur le plan naturel : les signes sacrés, choisis et fixés par l'autorité divine vaudront ce que celle-ci aura décidé, et tels qu'elle les aura voulus. Elle les prendra sans doute, au moins au début, parmi les symboles qui par leur ressemblance ou leur analogie avec leur contenu de mystère, évoqueront davantage la présence de celui-ci, et qui, en unifiant les sensibilités de l'homme avec ses croyances et ses espérances, l'inclineront d'autant mieux à accepter la présence de l'invisible, à la sentir, à en jouir, à s'en pénétrer tout entier, corps et âme ; mais pour finir ou plutôt pour commencer, l'efficacité de ces rites dépendra de la volonté des dieux, du choix qu'ils en auront fait, et par voie de conséquence, de la fidélité avec laquelle les hommes, obéissant à la matérialité des rubriques, accompliront exactement le détail des liturgies divinement instituées. Et entre deux rites, l'un inintelligible aujourd'hui mais traditionnel, et un autre, expressif et chargé de sens, mais inventé et improvisé par les hommes, c'est le premier seul qui obtiendra le résultat sacré, le seul qui soit efficace.

Si nous appliquons cette analyse à nos sacrements chrétiens et au plus saint d'entre eux, à notre Eucharistie, il faut dire que la validité de celle-ci ne dépend pas d'abord de sa ressemblance symbolique plus ou moins parfaite avec le mystère qu'elle contient, mais de la volonté du divin Fonda-

teur qui l'a instituée. Ce que le Christ a fait le premier, ce qu'il a prescrit aux apôtres de renouveler en souvenir de lui, c'est ce que nous devons recommencer pour obtenir invisiblement dans le monde des mystères les effets que nous attendons. Et sans doute, le Christ qui était un homme, fidèle aux traditions naturelles de l'humanité et de la psychologie, aura choisi ses signes pour qu'ils soient par leur ressemblance avec leur contenu, évocateurs émotionnants des mystères qu'ils nous transmettent. Et ainsi la conformité extérieure des gestes à leur secret intérieur révélé par la foi, sera une indication précieuse de leur valeur efficace, mais elle ne sera pas le critérium suprême de cette efficacité ; ou plutôt, dans la pratique et l'exécution des consignes du Sauveur, nous nous laisserons conduire à la fois par son commandement et par le symbolisme, l'un dans l'autre, et plus que jamais notre Eucharistie, soumise à toutes ces exigences divines et humaines, réalisera cette merveille qui réjouit nos yeux en même temps qu'elle nourrit notre foi.

Ajoutons aussitôt que l'Église a le droit et le devoir de s'insérer dans le système, et par le truchement de son intention nécessaire à la validité, de subordonner cette dernière à des rites nouveaux, précis ou précisés. L'Église interviendra de deux manières, au cœur de l'institution d'abord, pour en arrêter nettement les lignes et du coup rassurer les scrupules des fidèles, — et autour de l'institution, pour l'entourer d'autres symboles significatifs dérivés ou distincts du moyen primitif, et qui, pour enrichir le symbolisme et l'exploiter en le détaillant,

enroberont le geste primitif de rubriques nouvelles.

C'est l'enseignement traditionnel du concile de Trente dans un texte bien connu des théologiens, et récemment encore utilisé par le pape Pie XII dans la décision qu'il a prise au sujet de la matière et de la forme du sacrement des saints Ordres. Le Souverain Pontife a d'ailleurs refusé de donner à cette décision aucun effet rétroactif, et du coup nous pouvons continuer de penser que cette validité, aujourd'hui si bien encadrée dans les gestes et les formules indiquées, a pu autrefois dépendre, de par la volonté de l'Église d'alors, d'autres rites d'origine ecclésiastique: ce qui ouvre, au problème de l'épiclèse et des conditions de validité de l'Eucharistie dans l'Église grecque, des perspectives hier encore impossibles.

4. La rencontre du signe eucharistique et du sacrifice de la croix

Nous avons pu ainsi, à l'intérieur du *sacramentum,* ramener à l'unité le rite et le geste. Est-il possible de pousser la synthèse plus loin encore, et de souligner maintenant l'étroite conjonction de ce signe total avec le mystère de réalité qu'il contient ?

Oui, parce que l'une des merveilles de l'Eucharistie, c'est que nulle part ailleurs autant que chez elle, la soudure entre le *sacramentum* et la *res* n'est aussi forte et aussi intime.

Et d'autre part, c'est en jouant jusqu'au bout sur

le pain et sur le vin les rites d'un sacrifice habituel, en offrant ces créatures à leur Créateur, en renonçant à leur usage profane, en demandant à Dieu de les agréer et de les prendre totalement en son domaine et possession, — que tout à coup, cette liturgie étant exaucée par la transsubstantiation au-delà de toute espérance, — la *res,* la réalité de la victime immolée et glorifiée du Calvaire, et en elle et avec elle, la réalité de son sacrifice, se substituent sans le détruire à ce qui n'était jusqu'à présent qu'un *sacramentum.* Et celui-ci demeure, grâce aux espèces, pour contenir désormais, grâce à l'abdication substantielle du pain et du vin, le sacrifice que jusqu'à présent il mimait et avec lequel maintenant il se confond.

En menant jusqu'à la fin le jeu rituel d'un sacrifice de pain et de vin, offert et immolé par les hommes et agréé par Dieu ;

en exécutant sur le théâtre sacré de l'autel les gestes et les paroles d'un signe sacrificiel qui serait destiné à l'insuccès, s'il devait se contenter de rester ce qu'il est, c'est-à-dire un rite figuratif, vide de toute efficacité réelle sur le cœur de Dieu ;

mais en poussant jusqu'aux dernières extrémités et même au-delà de celles-ci, l'audace et la prière habituelles des humains ;

en demandant à Dieu non pas seulement d'accepter ces dons et de les faire passer de leur état profane à l'état divin en les sanctifiant par sa prise de possession, par sa domination sur eux, par son invisible et spirituelle présence en eux ;

mais, — mystère bien autrement intime et puissant, — en suppliant le Père du ciel de changer la

nature substantielle de ces oblats, de les transformer au corps et au sang de l'unique victime de Tunique sacrifice qui lui soit agréable,

le petit sacrifice de tout à l'heure, dans la mesure même où il cède la place à l'autre, le grand, le définitif,

obtient par cette abdication la plus extraordinaire des réussites : il triomphe dans sa faillite même.

Le sacrifice du pain et du vin, à force de demander pour lui-même une consécration qui dépasse toutes celles que les sacrifices antiques avaient osé jamais espérer pour eux, laisse la place à un autre dans lequel il vient s'abîmer et disparaître ; il obtient ainsi le plus inouï des succès dans la plus totale des renonciations, pendant que la permanence des espèces extérieures permet au symbole liturgique de continuer ses rites et, jusqu'au bout, de mener le jeu significatif.

Demander la transsubstantiation, c'est offrir rituellement un sacrifice de pain et de vin ; mais obtenir cette transsubstantiation, c'est substituer à ce sacrifice provisoire, insuffisant, et, laissé seul, inopérant, le seul sacrifice véritable et réalisateur de l'alliance ;

c'est offrir celui-ci ; mieux, c'est avoir comme victime le Christ naguère et toujours offert, immolé et ressuscité, c'est sous les espèces d'un sacrifice à la Melchisédech, offrir et posséder le sacrifice de la croix.

Cum infirmor, tunc potens sum, disait saint Paul. Traduisons ici : c'est quand je suis réduit à l'impuissance substantielle que je suis rempli de toute la réalité du seul sacrifice véritable.

Gloriabor in infirmitatibus meis; et ma joie suprême c'est d'avoir été vaincu et remplacé comme je l'avais demandé.

Cette immolation nouvelle a été subie par le pain. Quant au Christ, il n'a souffert là aucune nouvelle immolation, puisqu'après tout ce qu'il avait supporté au Calvaire, il ne lui restait plus rien à accomplir. Chez lui, la nouveauté n'est pas substantielle ; elle est dans le rite qui couvre sa présence. On peut, à vrai dire, et l'on doit, dans un autre sens, parler de son immolation sacramentelle, car son immolation passée et toujours réelle est maintenant présente sous et dans un sacrement, sans que nous y ayons rien ajouté ni rien changé, sinon notre participation et, si l'on veut, notre sacrifice personnel qui ne supprime ni l'unité, ni le monopole, ni le privilège, ni la transcendance du sacrifice du Christ.

5. L'immolation sacramentelle

Beaucoup d'obscurités continuent d'envelopper dans l'esprit de nombreux lecteurs ce mot d'immolation qui a une longue histoire et qui porte dans ses syllabes bien des significations et des responsabilités. Les origines de ce nom sont extrêmement modestes, tandis que sa fortune par la suite a été immense. Il désignait primitivement le léger rite accessoire qui consistait à déposer une petite masse *(mola)* de farine sur le corps de l'animal hostie du sacrifice. Il signifie maintenant dans l'esprit de beaucoup de gens l'acte sanguinaire de la mise à mort de cette

victime. Ce sens brutal est pourtant beaucoup trop étroit encore, et il fausse toutes les perspectives, en enfermant à l'avance le mystère de la croix et de la messe dans un geste qui en fut la condition nécessaire à cause de nos péchés, mais qui ne constitue à lui seul, ni l'essence du sacrifice en général, ni celle du sacrifice du Christ. Si donc Ton désire affirmer (et pour obéir au courant de la langue chrétienne et liturgique, on le doit) que le Christ s'est immolé sur le Calvaire et que l'Église l'immole sur l'autel, il faut poursuivre jusqu'au bout l'évolution progressive de ce mot sacré qui a fini par englober le mystère tout entier ; il faut entendre par là non seulement la mort matérielle du Christ, condition de son sacrifice, mais son sacrifice en totalité, tout le déroulement de celui-ci, toutes ses étapes mystérieuses, dont la dernière est la session à la droite du Père au jour éternel de l'ascension céleste. L'une des heures de cette histoire qui aboutit à un tel état, a été la mort sur la croix acceptée par le Fils comme une immolation voulue et offerte par lui en oblation parfaite à son Père, acceptée aussi de celui-ci dans un autre sens et s'achevant dès lors par et dans la résurrection. C'est ainsi que le Christ a été constitué la victime de notre réconciliation, l'auteur et le moyen, la cause et le médiateur, le prêtre et l'hostie de notre alliance avec Dieu, d'abord dans les conditions douloureuses et mortelles logiques avec notre péché, ensuite avec les solutions glorieuses et étemelles qui constituent et la revanche sur cette mort injuste et la consommation définitive de cette suprême générosité. Il nous a rachetés de son précieux sang au moment

où son Père, le reconnaissant plus que jamais pour son Fils, allait le faire monter ressuscité à sa droite. Nous avons de la sorte un sacrifice commencé au Calvaire et couronné au ciel, où il ne s'achève jamais parce qu'il y est consommé : si la mort est intervenue à l'heure voulue, il ne consiste pas uniquement dans cette mort, mais dans le mystère tout entier.

L'immolation du Christ, c'est la suite des faits et gestes accomplis par le Verbe incarné pour rester éternellement l'intermédiaire entre son Père et nous, *semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Cet état comporte la mort, mais cette mort a entraîné et exige la résurrection et la gloire. Cette exaltation éternelle, qui laisse sur son corps les traces désormais triomphantes de son dévouement, suppose donc toujours la réalité de celui-ci, ne serait-ce que parce qu'elle est la gloire d'un ressuscité, et que, pour revenir à la vie, il faut d'abord avoir accepté de mourir.

Cette logique impitoyable du mystère du Christ, cette immanence de ses états successifs les uns dans les autres, parce que les uns ont été la condition des autres, et les derniers la revanche des précédents, échappe à beaucoup de gens. Quand on leur parle de l'immolation du Christ à l'autel, ils ont envie d'aller chercher des bourreaux pour le mettre à mort, ou tout au moins un glaive pour l'égorger (Lessius), des chaînes pour le ligoter (de Lugo), des humiliations pour l'abaisser ou le diminuer (Franzelin). Ne reconnaissant pas les plaies du Christ dans sa chair ressuscitée, ils se croient toujours obligés de remettre le Christ à mort pour l'immoler à nouveau, comme s'il n'était pas toujours le grand

immolé. On dirait qu'ils n'ont aucune idée de la logique interne d'un sacrifice et de la connexion métaphysique de ses différentes parties entre elles.

Nous prétendons au contraire entendre par immolation le sacrifice tout entier du Christ, y compris bien entendu sa mort sur la croix, en y ajoutant sa résurrection et son ascension, qui toutes les trois l'ont établi pour toujours dans son état de victime agréée. Pour l'avoir constitué victime de la sorte, elles forment son sacrifice, un sacrifice inauguré sur le Calvaire, mais qui continue dans le ciel sa phase glorieuse, consécutive à la précédente qu'elle contient. Elle la contient, comme la durée suppose toutes ses conditions antérieures, comme mon état présent est la somme et la suite de mes états d'hier, ou plutôt comme un mystère qui s'est autrefois déroulé dans le temps, mais qui existe maintenant dans l'éternité en un tout indivisible, dont toutes les parties liées entre elles s'appuient mutuellement, comme elles avaient contribué historiquement à se constituer les unes les autres. En cette inaltérable et immuable stabilité de la vie éternelle du Christ en Dieu, les deux idées de victime et de sacrifice s'identifient aussi, comme les deux mots dans le grec de saint Paul se télescopaient (*Ephes.*, v, 2). Le sacrifice dans le Christ n'est plus seulement un acte, c'est aussi un état. C'est son état de victime aujourd'hui glorifiée, et c'est aussi, dans la langue chrétienne, son immolation qui n'a pas de fin [1].

1. Ces formules donneraient apparemment raison au P. de la Taille, c'est-à-dire à l'application très discutée qu'il a cru pouvoir faire de son admirable théorie du sacrifice en général au sacrifice de la messe en particulier. Mais il suffit de faire

Dans la conception du sacrifice en général qui s'inspire des travaux du P. de la Taille, l'oblation, l'immolation, la communion même, ne s'opposent pas les unes aux autres comme des actes distincts et séparables. Elles ont toutes lieu dans la même victime qu'elles établissent dans un état de consécration, conforme à la fois aux lois de la création et aux exigences du péché. L'immolation, c'est l'envers de l'oblation, c'est la forme que revêt celle-ci sous l'état de péché. Mais l'une et l'autre seraient vaines sans l'acceptation par Dieu, qui seule leur assure leur valeur sacrificielle et les constitue définitivement. Toutes ces opérations sont imbriquées les unes dans les autres pour se soutenir, elles sont immanentes les unes aux autres pour constituer le sacrifice, lui-même incarné dans un objet, et qui est donc une chose en même temps qu'une action ou un geste. Comme les mystiques ont raison de parler d'un état d'oblation, d'immolation, de consécration, d'agrément ou d'acceptation par Dieu !

L'immolation du Christ, c'est sa mort sur le Calvaire, mais c'est aussi l'état où la mort sur le Calvaire, suivie de la résurrection et de l'ascension, ont constitué pour toujours le Christ, victime éternellement agréée pour une alliance définitive et permanente, rédemption et sacrifice en personne ; parce que hostie toujours agréable et toujours efficace,

remarquer que la messe n'est pas l'oblation d'une immolation postérieure ou antérieure et donc extérieure à cette oblation ; mais elle est la transsubstantiation par l'Église des oblats de pain et de vin, impuissants en eux-mêmes mais significatifs, en l'unique victime à la fois offerte et immolée qui ail jamais été vraiment agréée par le Père.

Mais si la célébration de l'Eucharistie est un sacrifice sacramentel, ou plus précisément le signe sacramentel et efficace du sacrifice de la croix, nous devons jouer le franc jeu, le jeu sacré du grand drame du vendredi saint et du dimanche de Pâques, et par conséquent admettre comme solides les deux positions suivantes :

— d'abord, puisque le supplice du Christ suivi de sa résurrection constitue le sacrifice chrétien parfait et unique, celui-ci réalise éminemment les deux conditions et les deux résultats de tout sacrifice : d'être à la fois ou plutôt successivement douloureux et triomphant, mystère de mort pour commencer et mystère de vie pour finir, l'alliance acquise au prix de l'immolation de la victime qui est offerte, mais alliance consommée par et dans l'exaltation de l'hostie agréée. Ce premier point n'est discuté par personne parmi nous ; il résume toute l'Épître aux Hébreux ; il est un dogme de la foi.

— Les difficultés et les hésitations commencent lorsqu'on se transporte devant l'autel eucharistique. Mais il faut alors poursuivre avec ténacité dans la même ligne et dire : le sacrifice de la croix n'était pas un sacrifice liturgique, il n'avait donc pas à dessiner toutes les particularités symboliques des sacrifices rituels : il lui suffisait d'en parcourir les grandes lignes, la mort, la vie, et de nous obtenir enfin, sans nécessairement la figurer par un symbole visible sur terre, la communion dans l'alliance. Mais la messe est un sacrifice rituel. Les images ou les symboles qu'elle mettra sous nos yeux lui sont imposes, d'une paît par le sacrifice de la croix qu'elle représente

et auquel elle finit par s'identifier, et d'autre part par la grande tradition humaine et liturgique du cérémonial sacrificiel. Celui-ci obéit à des lois constantes, il est le signe visible et dessiné d'un mystère complexe, celui qui va de l'immolation à l'alliance, de la mort à la vie, du renoncement à la possession. Les hommes avaient mis en scène ce drame aux multiples décors dans les rubriques du jeu incarné dans la victime : celle-ci souffre pour être agréée, elle meurt pour nous obtenir la vie. La preuve de la mort, c'est la présentation du corps livré et du sang répandu ; le symbole suprême et efficace de l'alliance, c'est le banquet sacré où la manducation de la victime sainte achève de nous unir à elle et par elle à la divinité. Or, précisément, les rites de la messe, accomplis sur le pain et sur le vin, passent par toutes ces étapes : ils font voir à nos yeux tous ces mystères, ils sont successivement signes de mort et principes de vie ; ils parlent d'oblation, d'immolation, de consécration, de communion ; ils dessinent successivement tous ces gestes chargés de réalités, producteurs des fruits spirituels qu'ils représentent. Et l'ensemble forme une scène sacrée, où il n'y a pas lieu de détacher un détail au détriment des autres, puisque c'est un drame qui se joue, et que, dans un jeu, toutes les attitudes, toutes les paroles se soutiennent les unes les autres pour traduire le mystère total en signes symboliques et harmonisés.

Les spectateurs seront touchés et éclairés par telle ou telle particularité où ils prétendront découvrir tout le mystère. Laissez-lcs dire. Ils ne se trompent

pas sur le fond, ils s'attardent seulement sur l'une des formes. Voyant les espèces du pain et du vin séparées l'une de l'autre, les uns y contemplent l'image de la mort du Christ et d'abord le signe de l'immolation ; mais les autres avaient déjà aperçu le corps de la victime sous la figure de ce pain, et n'avaient pas attendu la consécration du vin dans le calice pour reconnaître déjà l'image de la mort du Seigneur. Les uns aperçoivent la mort dans ce pain qui est mangé et dans ce sang qui est bu ; mais les autres, contemplant ces aliments nourriciers, y trouvent l'affirmation de la vie. Qu'importe ! puisqu'aussi bien le rituel du sacrifice, pour mieux exprimer le mystère complexe de celui-ci, épouse tous ces contrastes, évoque toutes ces pensées, traduit toutes ces réalités, parcourt successivement toutes ces étapes en direction unique, vers le résultat total et définitif.

C'est ainsi que la messe est l'affirmation symbolique et d'ailleurs véridique du sacrifice de la croix, grâce au jeu d'un sacrifice sacramentel de pain et de vin. Ceux-ci ont été admirablement choisis par le Christ pour nous faire voir à la fois qu'il est mort, et qu'en mourant, il nous a donné la vie, et que ressuscité, il nous la donne toujours. Car l'Eucharistie est à la fois sa chair livrée à la croix pour le salut du monde, et le pain de vie descendu du ciel pour ceux qui le mangent : comment séparer tout cela dans le réel ? On peut du moins dans le rituel étendre complaisamment la complexité du mystère, et c'est ce que la messe dessine tous les matins sous nos yeux.

C'est au moment où notre pain et notre vin sont consacrés, c'est-à-dire soustraits définitivement à leurs possibilités d'usage profane, et dans ce sens-là immolés, et en même temps agréés, que nous est donné, avec la victime du Calvaire, tout le mystère que celle-ci porte en elle, et en particulier son immolation. Il y a coïncidence du signe avec son contenu. Le sacrifice du Christ devient le nôtre ; le nôtre est changé et identifié au sien.

En tout cas, la messe réalise toutes les conditions exigées d'elle pour qu'elle soit un sacrifice et le sacrifice du Calvaire : grâce à la transsubstantiation, elle nous procure, sous un signe représentatif, le sacrifice de la croix, c'est-à-dire la victime même du Calvaire avec le mystère et tous les fruits spirituels qu'elle porte en elle pour nous les communiquer.

Ainsi il n'y a pas lieu de chercher une immolation ni même une oblation nouvelles, distinctes de l'immolation ou de l'oblation de la croix. Mais ce sont celles-ci, toujours les mêmes, et comme au Calvaire, l'une dans l'autre, qui nous sont communiquées, grâce à cette institution du sacrement ou du signe sensible efficace, qui concilie l'unité et la multiplicité, l'existence une fois pour toutes avec la répétition, dans le cas présent la suffisance, la transcendance, l'unicité du Calvaire, avec le renouvellement quotidien et indéfini du rite qui met ce Calvaire sur notre autel.

Et les deux difficultés protestantes sont résolues :

la messe ne fait pas injure au Calvaire puisqu'elle ne fait qu'en exploiter les richesses habituelles,

grâce au jeu rituel dont le mystère et le mécanisme sont connus ;

il n'y a pas d'immolation nouvelle, et pourtant il y en a une, celle du Calvaire elle-même.

Le signe tient ses promesses. Il nous fait participer à un mystère, sans lequel il ne serait rien, et dont il souligne tous les jours la transcendance, la suffisance, l'unicité.

La merveille de la transsubstantiation, c'est que l'Église y fasse quelque chose, un geste, celui du Christ, qu'elle recommence en s'accordant activement à l'action de son chef ; et que cependant elle ne change rien dans le corps du Christ, qu'elle n'agisse pas sur lui, mais seulement sur le pain et sur le vin, — et qu'ainsi elle ne fasse injure ni au Christ, ni au sacrifice du Calvaire *(Trid.,* sess. XXII, can. 4).

On voit maintenant comment cette idée et ce mot d'immolation, accompagnés de l'adjectif *sacramentel,* s'appliquent au pain et au vin et à leurs espèces d'une part, et au corps et au sang du Christ d'autre part, en deux sens différents, dont le premier est le symbole du second.

Le pain et le vin sont sacramentellement immolés en ce sens que l'Église fait sur eux les signes d'une immolation : séparation du profane à l'offertoire, oblation à Dieu, demande de consécration, finalement acceptation divine ; mais au moment même, au moment précis où cet agrément achèverait de faire de ce pain et de ce vin la victime de notre sacrifice, ils sont, à cause même de cette acceptation qui a pour eux des effets inouïs, changés au corps

et au sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'ils cessent de pouvoir être la victime de notre sacrifice, à laquelle ils se contenteront désormais de prêter leurs espèces. Décidément, ils ne seront jamais que signes, et leur immolation ne sera jamais que sacramentelle, elle ne sera pas réelle, parce qu'ils ne seront pas la victime du sacrifice véritable. Cette victime, c'est le Christ, son corps et son sang.

C'est à cause de ce corps et de ce sang qu'il faut maintenant parler pour eux, dans un autre sens, d'une immolation sacramentelle. Car, pour ce qui est de leur immolation non sacramentelle, elle est déjà faite, elle a eu lieu, elle existe depuis le Calvaire, la résurrection et l'ascension. Il n'est pas question d'établir le Christ dans cet état de victime où il se trouve déjà, et la messe n'opérera sur lui ni en lui aucun changement. Elle ne le mettra pas à mort, ni équivalemment, ni virtuellement. *Christus resurgens jam non moritur.* Mais cette immolation déjà existante, la messe nous en fera profiter en faisant du Christ qui est déjà victime, notre victime, et la victime de notre autel ; nous pourrons ainsi le posséder dans cet état d'oblation, d'immolation, d'agrément et de gloire qui constitue son sacrifice ; nous pourrons communier à cette hostie éternelle, sous les especes temporelles de ce pain et de ce vin, et, du coup, participer à la fois virtuellement et réellement à tous les fruits de l'alliance avec Dieu que cette victime porte en elle pour nous les communiquer, et que le vocabulaire scolastique dont nous nous servons appelle cette fois *res-et-non-sacramentum.*

A ce moment, l'immolation éternelle du Christ est pour nous sacramentelle, sous un signe, sous le signe d'un sacrifice de pain et de vin. *Sacramentum-et-non-res* pour nos yeux *(visus, tactus, gustus); Sacramentum-et-res* en réalité ; *Res-et-non-sacramentum* dans nos âmes[1].

1. On excusera le tableau qui suit : il n'est qu'un schéma, en même temps qu'il amorce un procès de tendance. A ce double titre, il risque d'être injuste..

APPENDICE

La messe, qui est à la fois le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Église :

(Première tendance, liturgiste, École française, avec l'accent mis sur l'oblation.)		*(Deuxième tendance, théologique, polémique contre les Protestants, avec l'accent mis sur l'immolation.)*
est plutôt *le sacrifice de l'Église* s'unissant au Christ,		est plutôt *le sacrifice du Christ* accompli par l'Église,
poor s'offrir elle-même (lagoutted'eau!)	pour offrir le Christ ou pour permettre au Christ de s'offrir :	qui immole de nouveau le Christ : (tous les grands S. J, des XVIe-XVIIe siècles),
(Ces auteurs restent comme *en deçà* du sacrifice de la Croix.)		(Ceux-ci posent un *au-delà* du sacrifice de la Croix.)

La solution consiste à n'accepter ni l'une, ni l'autre de ces positions,

l'une *minimisante,* l'autre *ultra-dualiste,*

mais à dire que le dogme identifie ce que l'on voudrait ici séparer, à savoir le sacrifice de la messe et le sacrifice de la croix. C'est précisément parce qu'elle est le sacrifice de l'Église que la messe est le sacrifice de la croix, car l'Église, grâce à l'institution du Christ, accomplit le *sacramentum* de la croix, et le propre du *sacramentum* est précisément de pouvoir contenir la réalité sous un signe.

Quant aux deux tendances signalées ici, ce qui les empêche malgré leurs exagérations en sens inverse, de verser l'une et l'autre dans l'erreur, c'est que, à l'exemple de beaucoup de systèmes théologiques opposés entre eux dans les limites de l'orthodoxie catholique, elles rétablissent chacune leur équilibre en compensant, à l'intérieur d'elles-mêmes, leur penchant principal par une poussée secondaire en sens inverse. Ainsi l'Ecole française qui a l'air de se contenter d'une oblation, possède du sacrifice de la croix une théologie très sévère où l'immolation poussée parfois jusqu'à l'anéantissement tient une si grande place : et d'ailleurs en ramenant le sacrifice de la messe à une simple oblation, elle autorise celle-ci à achever le sacrifice de la croix, comme si l'autel ajoutait à celui-ci, sinon quelque valeur nouvelle, du moins un prolongement qui n'est pas purement une valeur de signe, mais s'affirme comme une manière de couronnement.

Et inversement, l'École jésuite qui commence par réclamer du Christ une immolation distincte de celle du Calvaire, la ramène de plus en plus à n'être pour finir qu'une figure, qu'une image, qu'un signe inoffensif, lequel ne va pas jusqu'au bout de son dessein ou ne l'accomplit que dans les espèces du pain et du vin.

Ces analyses sont des généralisations un peu inquiétantes, qui risquent toujours d'être injustes. Elles amorcent aussi des procès de tendances, dont les théologiens ont souvent abusé pour écraser plus rapidement leurs adversaires. Mais ces regards à vol d'oiseau éclairent de loin les routes de la pensée et compensent les étroitesses des examens à la loupe des yeux myopes. C'est ainsi que, vu de ces hauteurs, le système du P. de la Taille apparaît comme une tentative géniale de désespoir pour concilier les mystiques de l'École

française avec les scolastiques de la Société de Jésus. L'auteur du *Mysterium Fidei* admirait les premiers, mais il faisait partie de l'autre maison. Il a essayé de mettre bout à bout les synthèses des uns et des autres, l'oblation des premiers devant l'immolation éperdument recherchée par les seconds. Mais le P. Billot, qui veillait sur les traditions de la Compagnie, avait eu le temps avant de mourir de reprocher à son confrère d'additionner des valeurs, à savoir la cène et la passion, qu'il fallait au contraire opposer (au sens de *rapporter)* l'une à l'autre pour rester fidèle à la pensée liturgique de l'Église[1]. Or, en portant ce coup mortel au système de son ami, le P. Billot, comme certains héros des tournois et des légendes antiques, s'est blessé lui-même non moins grièvement, car en énonçant d'une façon aussi claire les données du problème, il avouait implicitement que lui-même ne l'avait pas résolu. L'Eucharistie chez lui n'est pas la figure ni le signe d'un sacrifice : elle n'est qu'un signe de mort. Et c'est un signe qui n'est pas efficace de ce qu'il représente, car il ne donne la mort à personne, ni au Christ, ni à rien. C'est un signe vide et menteur, disait cruellement le P. de la Taille[2].

Mais en succombant, si l'on ose dire, sur les chemin? qui conduisent à la terre promise ou au paradis perdu, le P. Billot nous indiquait la route à suivre après son départ, la route du signe, à laquelle il suffisait de rendre son sens plein et son vrai contenu pour retrouver, en lisant le missel, la direction de l'Écriture et de la tradition.

1. Billot, *De Ecclesiae sacramentis,* editio sexta, Romae, 1924, p. 602.
2. de la Taille, *Mysterium Fidei,* editio princeps, Parisiis, 1921, p. 314.

CHAPITRE IV

LE SECOND EFFET DU SIGNE : LES FRUITS SPIRITUELS DU SACRIFICE DU CHRIST

I. LES PRINCIPES OU LES CAUSES

Lorsque le moyen âge, pour la clarté de sa théologie d'école, distinguait dans l'Eucharistic, après le sacrement ou le signe pur *(sacramentum-et-non-res),* les deux contenus successifs de celui-ci, à savoir la présence du corps sacrifié du Christ *(sacramentum-et-res),* et les fruits spirituels *(res-et-non-sacramentum)* produits dans l'Église et chez les fidèles par cette présence et cette immolation, il ne faisait qu'obéir à la loi d'une distribution traditionnelle qui jouait depuis toujours dans l'exposé du grand mystère. Dès l'origine, la pensée chrétienne, en face de l'Eucharistie, après avoir admiré le symbole visible, le double sacrement de pain et de vin, avait souligné dans l'institution tantôt la réalité objective de la présence du Christ et de son sacrifice, et tantôt les effets de grâce de ce mystère dans l'Église et dans l'âme du chrétien, le premier résultat étant infailliblement assuré par la toute-puissance du signe agissant *ex opere operato,* le second au contraire étant subordonné aussi aux bonnes dispositions du sujet. A l'heure des toutes premières ferveurs, c'est à peine si l'on imaginait un décalage possible entre l'un

et l'autre de ces bienfaits. Mais déjà, hélas ! saint Paul aux Corinthiens avait dû laisser entendre que Ton pouvait obtenir l'un sans être assuré de recevoir le second. Plus tard, le gros effort théologique fourni par saint Augustin dans son combat contre les Donatistes avait abouti définitivement à une distinction analogue, à propos du baptême, entre la réception du caractère et celle de la grâce. Et l'Eucharistie devait bientôt bénéficier de ces nouvelles clartés, qui étaient, nous venons de le dire, dans la ligne primitive de son institution. Si l'on veut à tout prix distinguer entre un courant eucharistique paulinien, représenté par le Za *ad Cor.,* x et xi, et un courant johannique inscrit dans le discours sur le pain de vie *[Joan.,* vi), c'est moins entre l'idée du sacrifice de la croix et l'idée du sacrement de communion qu'il faudrait mettre la coupure, qu'entre les deux effets étagés du mystère, tellement coordonnés l'un à l'autre, que saint Paul ne parle du premier que dans le cadre des préoccupations que lui cause le second ; et si saint Jean semble insister presque exclusivement sur les effets spirituels de la communion, il ne peut le faire qu'en se référant à la présence réelle de la chair et du sang. C'est probablement à cause de cette imbrication des deux exposés l'un dans l'autre qu'il est difficile de dire auquel de ces deux courants, vrais ou supposés, appartiennent ces documents primitifs qui s'appellent la Didachél et d'abord les épîtres de saint Ignace.

i. Sur ce point, cf. une note très précieuse du P. de Montcheuil, *Mélanges Théologiques,* p. 47, note 1. Le R. P. Lebreton est moins ferme, dans *Recherches de Science Religieuse,* 1927, pp. 332-333.

Aujourd'hui, il n'y a plus aucun danger à sérier les problèmes, et après avoir dit quel était le signe sacramentel du sacrifice objectif de la messe, on peut chercher ensuite comment ce même rite nous apporte la figure symbolique des effets de grâce qu'il produit en nous lorsque nous participons à ce mystère : tel est proprement l'objet de cette partie de notre travail.

La plupart des prières anciennes de la messe, en effet, le *canon* presque tout entier, les secrètes et les postcommunions, se préoccupent beaucoup plus de demander et d'obtenir les fruits de grâce, toujours incertains parce qu'ils dépendent en partie de nous et qu'ils peuvent être bloqués par nos dispositions insuffisantes ou même mauvaises. L'existence du sacrifice du Christ au contraire nous est toujours acquise, mais elle ne nous est vraiment utile que si nous en recueillons en même temps les effets. C'est dans ces perspectives que le missel a été d'abord composé ; pendant longtemps l'Église s'est moins inquiétée de dire l'instant précis de la transsubstantiation que d'obtenir les résultats spirituels de la consécration de ces oblats qui nous représentent, et qui à cause de nous, qui le méritons si peu, ont tant besoin d'être agréés et acceptés : *adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*. En lisant les textes dans cette direction, on s'étonnerait moins que la question de l'épiclèse telle que nos controverses avec l'Église grecque ont fini par la poser, soit une question tardive, peut-être oiseuse, provoquée par des additions elles-mêmes plus récentes, ajoutées au texte primitif : on a mis alors l'accent sur le

sacramentum-et-res, tandis que la pensée et le texte original portaient principalement sur la *res-et-non-sacramentum*. Lorsque l'Église, à la fin de l'anaphore, invoquait le Saint-Esprit pour lui demander de venir sanctifier les oblats, c'était à nous qu'elle pensait et au besoin que tous nous avons toujours d'être sanctifiés par eux.

En somme, le rite, *sacramentum-et-non-res,* comporte deux résultats : l'un qui ne dépend que de lui, de son exacte exécution liturgique et de l'intention de l'Église : c'est, dans le cas de l'Eucharistie, la présence réelle du corps et du sang du Christ, et moyennant cette victime, la présence mystérieuse du sacrifice de la croix ; l'autre effet, qui dépend du premier, et par l'intermédiaire de celui-ci, du rite encore, mais aussi de nos dispositions, c'est le don de grâce qui constituera pour nous la valeur spirituelle du mystère célébré. Saint Augustin, et, avant lui ou après lui, le missel dans ses parties anciennes les plus vénérables, ne connaissant pas encore la minutie du vocabulaire de l'École ni le danger des négations hérétiques, passent quelquefois directement du rite à l'effet de grâce ; ils sous-entendent la présence toujours réalisée du *sacramentum-et-res,* ou plutôt ils mélangent si étroitement les deux résultats obtenus, que notre pensée actuelle a de la peine à les distinguer. Dans ces formules lapidaires et fortes, on voit s'élancer d'un seul jet tout le dogme dru et exigeant, que la scolastique nous a appris à analyser plus strictement selon des catégories distinctes. Et par exemple comment traduire aujourd'hui en termes d'école ce : *quod ore sumpsi-*

mus, pura mente capiamus, que nous récitons avec ferveur tous les matins après la communion ? Qu'est-ce que ce *quod :* le corps du Christ ? ou la grâce qu'il nous apporte ? Celle-ci plutôt, mais à cause de celui-là, et dans celui-là.

On peut donc dissocier, au moins par la pensée, et même en réalité, les deux effets du rite sacramentel, la présence du corps immolé du Christ d'une part, et d'autre part les résultats spirituels de ce sacrifice en nos âmes. Si l'on cherche au contraire à quelle cause attribuer ces fruits de grâce, on doit les rapporter en même temps à la valeur sacramentelle du signe et à la vertu de la présence réelle qu'il contient, donc à la fois au *sacramentum* et à la *res* qui, réunis, constituent le chef-d'œuvre eucharistique. Mais comme le corps du Christ est invisible dans ce mystère, c'est au symbolisme extérieur et intelligible des signes que nous demanderons de nous manifester les effets spirituels produits en nous. Ces rites, ces images, ces paroles, ces figures, nous les connaissons déjà ; nous avons vu en quel sens ils immolent le Christ qu'ils nous rendent présent grâce à la transsubstantiation du pain et du vin. Nous allons leur demander maintenant de nous faire voir les grâces qu'ils contiennent aussi pour nous : *continent et conferunt quod significant* (d'après *Trid.,sess.* VII, can. 6).

Le sujet paraît plus simple et moins mystérieux que celui du chapitre précédent. Ce n'est peut-être qu'une illusion. D'abord le problème de la causalité sacramentelle continue de dominer cette seconde partie, avec l'obligation supplémentaire de parler convenablement de l'efficacité respective du rite

extérieur et de son continu invisible et sacré. Le principe dernier, ou premier comme Ton voudra, des effets de grâce réalisés dans les âmes par le sacrifice de la messe, c'est la présence du corps immolé du Christ. Mais les paroles et les gestes de la cène du Seigneur, les prières antiques et solennelles de la liturgie, toute cette mise en scène du mystère caché, n'en ont pas moins une grosse valeur d'intervention et même de causalité. Au début, cet offertoire du pain et du vin, qui se prolongera pendant toute la cérémonie par la présentation à Dieu des sacrements, c'est-à-dire des espèces contenant le corps et le sang de son Fils, ne cesse de prouver que le sacrifice de l'Église, du prêtre et des assistants vient ce jour-là s'insérer dans le sacrifice du Christ pour le faire nôtre. Nous entrons dans ce grand mouvement rédempteur à la fois pour nous y mêler et pour en profiter. Le jeu sacrificiel n'est pas encore précisément à ce moment-là la cause de la grâce : il est plutôt jusqu'à nouvel ordre l'expression de la prière et des efforts par lesquels nous essayons d'obtenir celle-là : il traduit alors une direction inverse à celle du don, celle de la demande, de la supplication, et en somme celle du sacrifice à son début, lorsque celui-ci n'est encore, avant l'acquiescement divin, qu'une démarche des hommes, conforme d'ailleurs à leurs devoirs d'adoration.

Mais le mouvement continue. Le sacrifice, moyennant son acceptation par Dieu, va devenir une source de grâces, dans l'autre direction, de haut en bas, du côté où les hommes vont obtenir ce qu'ils ont essayé de demander sinon de mériter.

A ce moment, les signes achèvent de livrer toute leur valeur. S'ils ne sont pas les principes proprement dits de cette grâce divine, ils sont en partie et d'abord efficaces des dispositions psychologiques qui vont nous permettre de ne pas faire obstacle à celle-ci : ils créent en nos âmes un climat qui n'est pas la cause de notre union à Dieu, et encore moins de la note surnaturelle de nos dispositions, mais qui facilite naturellement celles-ci en les soutenant de toutes les richesses émotives du sentiment religieux. A travers nos corps, nos âmes s'accordent à leurs propres désirs et à la réception des miséricordes de Dieu :

J'entends chanter de Dieu les grandeurs infinies;
Je vois l'ordre pompeux de ces cérémonies,

disait Éliacin qui n'était que le lévite des sacrifices antiques. Combien plus avons-nous le droit de joindre notre joie à la sienne, au cours d'une grand-messe bien célébrée, avec ses chants, sa musique, son cortège à l'offertoire, les encensements de l'autel, les évolutions du prêtre et des ministres, et au centre ce pain et ce vin qui représentent nos bonnes volontés, nos adorations, nos expiations et toute notre religion.

Mais enfin toutes ces harmonies intérieures excitées en nous par la magie sainte des paroles, des gestes, des mouvements et du spectacle, tous ces accords sensibles de notre chair et de notre imagination avec le drame qui se joue devant elles, ne sont pas encore la grâce proprement dite, l'entrée gratuite

et surnaturelle de nos âmes dans le monde invisible de la rédemption.

Les rites, grâce à leur contenu sacré, doivent pourtant nous conduire jusqu'à ces résultats suprêmes, dont ils nous apportent la réalité au moment où ils nous en fournissent l'image. Le concile de Trente, héritier de la tradition apostolique, augustinienne et médiévale, enseigne clairement que le signe confère la grâce, au moins dans les sacrements de la liste septénaire, où l'Eucharistie-communion est inscrite. Mais cette communion à son tour fait partie du sacrifice : celui-ci en tant qu'il nous sanctifie, est un geste du Christ, accompli et promulgué à la Cène ; et le rite choisi par le Sauveur appartient évidemment à cette institution. Les effets de grâces dépendent donc à la fois des signes visibles et de l'invisible présence réelle contenue dans ces symboles. Et pour connaître la grâce particulière du sacrifice de la messe, nous ne pouvons pas nous dispenser d'interroger les rites, en commençant par les regarder, car leur figure est porteuse d'intelligence et de leçons.

C'est l'invitation que nous adresse cette petite phrase de saint Thomas, dont le P. Billot a probablement abusé pour en faire le pivot de son système personnel de la causalité sacramentaire : *sacramenta significando causant.* Billot entendait ces mots d'un signe notionnel, *intentionalis,* qui fait connaître la pensée et la volonté d'un homme, mais qui ne fait pas partie du tissu substantiel et vital de cette volonté : aussi ce signe n'agit-il qu'indirectement et à titre d'intermédiaire, *dispositive,* sur la production

de l'effet. Au fond Billot entendait par *significando causât : le signe cause en notifiant.* Ces mots se trouvent jetés en passant dans une œuvre de jeunesse, le *de Veritate*[1] du grand Aquinate; il ne les a pas repris dans la *Somme Théologique* de sa maturité, où ils sont remplacés par la définition autrement riche et précise que nous connaissons : *signum rei sacrae in quantum* (haec res') *est sanctificans homines* (IIP p., q. 60, a. 2). Ici le signe fait partie d'un composé unique qui est cause, comme le corps fait partie du composé humain non pas à titre d'instrument de l'âme, mais à titre d'associé, les deux collaborateurs agissant ensemble pour produire un seul effet qui leur est commun. Dans ce cadre d'idées, *significando causai* prendrait un tout autre sens : le signe cause parce qu'il ne fait qu'un avec son contenu invisible, parce qu'il est la partie sensible d'un être qui est tout entier cause, tel le geste humain où est incarnée la volonté d'un homme.

Le fameux verset du symbole dit de saint Athanase : *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus,* n'est peut-être pas rigoureusement vrai du dogme de l'incarnation, à cause de l'omission de la personne ; mais

1. *Sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur ; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant. {De Veritate,* quaest. 27, a. 4, ad 13.)

Cf. ad 17 : Actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, inquantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et inquantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur sicut significatio baptismi per ablutionem. *{Thomae Aquinatis opera omnia,* édit. Vivès, 1875, vol. 15, p. 302.)

il serait exact de l'Eucharistie où Ton peut dire : *sacramentum et res unica sunt causa,* parce que le signe sacramentaire est un geste du Christ, que le Christ est Dieu et homme, et que sa personne divine est le principe premier de ses gestes corporels qui sont ainsi intérieurement chargés de causalité divine. Or ces gestes sont maintenant ceux de cet autre corps du Christ qu'est l'Église, mais toujours animés des mêmes valeurs divines, comme le corps matière de l'âme sa forme.

Essayons donc, à la lumière des rites symboliques de l'Eucharistie, d'apercevoir leurs dons invisibles.

2. LA PRÉHISTOIRE DES RITES

Mais c'est ici que le problème va se compliquer encore. Quand le signe transsubstantiateur nous apportait la présence du Christ et de son sacrifice, il réalisait une merveille qui est le privilège de la religion de Jésus et qui nous vient de la volonté d'institution du Sauveur. Au contraire, les effets spirituels de ce sacrifice dans nos âmes ont, comme les rites eux-mêmes, une longue préhistoire antérieure au christianisme : ils ont été désirés, pressentis, figurés longtemps à l'avance dans les sacrifices non seulement du peuple juif, mais aussi d'une autre manière moins parfaite, dans ceux de l'humanité tout entière. La grâce du Christ est donc venue s'insérer comme une solution inouïe, inespérée et transcendante, au terme d'une évolution millénaire dont elle a dû à la fois approuver et respecter l'élan et purifier l'esprit.

Dans les catéchismes destinés aux enfants, les questions posées, sans contenir encore la réponse, indiquent néanmoins à l'élève, par leur construction grammaticale, la direction que doivent prendre sa pensée et sa phrase pour ne pas s'égarer. Ainsi peut-être les rites des sacrifices antiques. Ils n'étaient pas une solution, et ils ne portaient pas en eux la vérité. Mais ils posaient bien le problème ; ils esquissaient des gestes corporels et des attitudes intérieures que le christianisme, après les avoir sublimés et simplifiés, adopterait pour les conduire enfin au résultat qu'ils avaient tenté en vain d'obtenir par leurs seules forces.

Le plan général et primitif de ces liturgies sacrificielles venait des âges lointains, lorsque, en présence du mystère qui l'entourait de toutes parts, l'homme avait risqué ses premiers réflexes, bégayé ses premières incantations, et imploré le secours divin en essayant de satisfaire à des devoirs impérieux et terrifiants. Cette direction de départ, alors hésitante, ensuite de plus en plus nette, le christianisme l'a soulevée sans la briser[1].

1. Sur les origines lointaines, humaines et psychologiques, des institutions sacrificielles, on lira avec profit le beau livre, le grand livre de M. Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice* (Paris, *Presses Universitaires,* 1948). Avec quelle attention l'auteur a sondé les mystères de *la mentalité primitive, les formes élémentaires de la vie religieuse !* Avec quel respect, j'allais dire avec quelle pudeur, il a touché, à l'autre extrémité de l'histoire, au sacrifice chrétien, en avouant que *seul celui qui s'est engagé lui-même, qui s'est fait lui-même l'enjeu de la partie,* en bon français, si je ne me trompe, celui qui a offert lui-même des sacrifices et qui y croit, seul a le droit d'en parler jusqu'au bout. *Que les temps sont changés* depuis quarante ans au 108 du Boulevard Saint-Germain ! L'ombre de M. Loisy

Le rite religieux, quel qu'il soit, s'inscrit donc dans la psychologie profonde qui lui donna naissance. Sur ce plan de mystère, le sentiment qui à ses débuts n'était parfois qu'une sensation, engendra le désir. La poussée du désir suscita le geste symbolique chargé de représenter et d'obtenir le résultat

lui-même et la lamentable conclusion de *VEssai historique sur les sacrifices,* y sont exorcisées en quelques lignes. Mais peut-être pour finir, l'extrême réserve de M. Gusdorf se retourne-t-elle contre ses intentions. Car le problème de méthode se pose toujours de savoir si, comme l'a cru tout le XIXe siècle positiviste, ce sont les commencements et les germes qui, à titre d'antécédents ou de composants, permettent de comprendre leurs suites et leurs résultats, le moins expliquant le plus, et le passé l'avenir ; ou si au contraire ce sont les fruits et les conclusions qui expliquent les germes et les embryons. Faut-il demander à l'histoire des religions et à l'ancien testament une conception du sacrifice en général qui puisse définir le sacrifice chrétien du Calvaire et de la messe ; — et n'est-ce pas plutôt le sacrifice du Christ qui nous permet d'interpréter les essais imparfaits qui l'ont précédé dans l'histoire, dans la psychologie et la révélation.

Cette seconde méthode, conforme à l'esprit du XXe siècle, était celle du P. de la Taille, dans son grand ouvrage *Mysterium Fidei,* que M. Gusdorf ne semble pas avoir connu, et qui nous a pourtant apporté tant de lumières sur le sacrifice en général : comment celui-ci est *un signe* (c'était l'idée de saint Augustin), dont le contenu spirituel a le droit et le devoir de s'incarner dans des symboles de plus en plus purs, dont la matière n'épuise ni ne définit la valeur spirituelle ; puis l'intervention de la puissance invisible et divine pour rendre sacré l'objet profane offert par les hommes, et du coup expliquer, sous forme de banquet ou autrement, la communion finale. Quels que soient à l'origine l'engloutissement de l'individu dans le clan, la confusion de l'humain et du divin, du physique et du sacré, l'homme a eu dès le début le sentiment qu'il avait, lui avec sa victime, à passer d'un plan visible où il était chez lui, maître à son bord, on ne savait trop pourquoi, à un autre plan invisible, où tout dépendait d'un autre pouvoir souverain à implorer et à rendre propice : mais pour atteindre ce grand résultat, il ne suffirait pas d'offrir, il fallait aussi faire accepter l'offrande et du coup la sacrer : *sacrum facere :* c'est là que gît tout le ressort du mystère. Toutes ces idées sont dans M. Gusdorf, à fleur de texte ou dans le texte. Mais à nous, c'est le P. de la Taille qui les a rappelées en les retrouvant.

cherché, image et moyen à la fois de la fin poursuivie. C'est le composé humain, à la fois visible et invisible, charnel et spirituel, instinctif et réfléchi, qui explique, nous le savons, ce nœud de rencontres, où dans la chair de l'homme viennent se conjuguer toutes ces valeurs : sensations, sentiments, désirs, gestes, moyens, résultats, — articulées entre elles, hiérarchisées, unifiées.

Une métaphysique qui prendrait comme base de départ une simple physique, avec des causes et des effets extérieurs les uns aux autres, ne saurait rendre compte d'une pareille complication. La cause instrumentale elle-même est incapable d'expliquer seule le mystère du signe, où le corps n'est pas l'instrument de l'âme, mais bien davantage son partenaire.

L'intelligence conceptuelle garde pourtant ici ses droits. Elle prétend, pour voir clair, avoir besoin de distinguer. Nous distinguerons donc, parmi les valeurs signifiées par les rites, les sentiments de départ, les moyens employés, et les faveurs divines obtenues. Sur ces trois plans, les liturgies contiennent des images qui font voir, des formules qui font entendre leur contenu invisible.

Le sacrifice trahissait d'abord une crainte, celle peut-être qui résume toutes les autres frayeurs de l'homme, celle d'avoir été trop heureux et de n'avoir pas mérité ce bonheur, — avec la peur de voir celui-ci s'évanouir trop tôt faute de solidité : si nous sommes vainqueurs de nos ennemis, pensaient ces pauvres gens, ce n'est peut-être pas pour longtemps, car les dieux, dont c'est la propriété et le monopole

d'être heureux, sont probablement déjà, au sommet des firmaments ou au fond des enfers, jaloux de notre prospérité ou mécontents de notre ingratitude. Alors nous leur servirons leur part, et en les faisant profiter de notre butin de guerre, nous prendrons une garantie contre eux, et nous nous assurerons définitivement leur complicité. Sous cet angle, le sacrifice est déjà une restitution, et il révèle en même temps, d'une façon sourde mais réelle, le sentiment du péché.

Le sacrifice, qui exprime la crainte, trahit aussi, par voie de conséquence, un calcul : c'est un acte de prudence, de cette prudence que le Christ nous a dit de dépasser, en nous donnant comme modèles les oiseaux insouciants et les lis inconscients[1], mais qu'il n'a tout de même pas blâmée chez les païens, par exemple chez l'économe infidèle[2]. Le sacrifice est, dans tous les sens du mot, un commerce avec la divinité, pour recevoir, pour obtenir plus qu'il n'a cédé. C'est un négoce sacré, par lequel on achète la protection divine : *donnant, donnant.* Et les anciens y voyaient même un contrat, un marché, le prix d'une alliance, et comme nous avons mal traduit, d'un testament, ancien et nouveau.

Il n'est donc pas étonnant que le sacrifice cache aussi un espoir, et même qu'il soit tout gonflé d'espérances. Cette victime que l'on abandonne va demeurer un lien étroit, en tout cas le signe d'un lien noué entre les hommes et la divinité devenus solidaires. On a réussi à la faire agréer ; la voilà désormais consacrée : *sacrum factum,* c'est l'étymo-

1. *Matth.* vi, 26, 28.
2. *Luc.* xvi, 1-9.

logie du mot : *sacrificiitm*. Que le ciel nous la rende ou non, en tout ou en partie, nous aurons, à travers elle, communié à Dieu et reçu ses bienfaits : il y aura eu *religion*.

C'est ainsi que la victime porte en elle ses motifs et dessine ses résultats, et par conséquent la fin dont elle est à la fois l'image et le moyen. Elle est un signe représentatif et efficace qui essaie d'obtenir ce qu'il figure.

Mais on peut détailler davantage ce cérémonialisme mis en œuvre par les hommes pour le bon succès de leur entreprise. La liturgie des sacrifices antiques s'accroche au moins à deux conceptions originelles et presque spontanées de l'esprit humain. D'une part la mort apparaissait déjà à nos lointains ancêtres comme l'unique porte de passage de ce monde en l'autre, comme le moyen presque inévitable par conséquent de transférer un objet de la propriété des hommes au domaine divin, c'est-à-dire de consacrer une offrande ; d'autre part, ils croyaient que la meilleure méthode pour s'emparer de la force ou de la valeur d'un être, était de le manger1. Ni

1. « Dans le transport de l'amour humain, qui ne sait qu'on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait s'incorporer en toutes manières, et, comme disait ce poète, enlever jusqu'avec les dents ce qu'on aime, pour le posséder, pour s'en nourrir, pour s'y unir, pour en vivre? Ce qui est fureur, ce qui est impuissance dans l'amour corporel, est vérité, est sagesse dans l'amour de Jésus : Prenez, mangez, ceci est mon corps ; dévorez, engloutissez, non une partie, mais le tout. » Bossuet, *Méditations sur les Évangiles,* La Cène, Ier partie, 24e jour.

« L'idée primitive de représenter l'incorporation de la force divine par le boire et le manger, a trouvé elle aussi sa réalisation la plus élevée et la plus pure dans l'Eucharistie, qui est vraiment le repas divin signifiant et réalisant à la fois notre union parfaite avec l'Homme-Dieu. » Dom Casel, O. S. B., *Le mystère du culte dans le christianisme,* p. 94 de la trad, franç. *(Éditions du Cerf,* 1946.)

Vune, ni l'autre de ces idées n'était complètement fausse, et les deux réunies pouvaient donner lieu à de puissants symboles. C'est avec elles que depuis les jours lointains de sa création et de son péché, l'homme avait imaginé le rituel de ses sacrifices.

Avec ces idées de base, il avait construit la cérémonie : pour plaire à son Dieu, pour lui rendre justice et hommage, pour lui faire sa part, il immolait à son service les victimes ainsi consacrées, et une fois ces hosties sanctifiées, il en redemandait une part pour pouvoir profiter de leur valeur désormais divine. 11 satisfaisait de la sorte aux deux conditions d'une alliance : donner pour recevoir, satisfaire pour obtenir, échanger des valeurs pour une fin qui fût commune aux deux contractants, à savoir leur union ou leur solidarité.

Cette mise en scène aboutit à une sorte de mouvement d'aller et de retour, à une montée et à une descente. L'honneur, le sendee ou la dette à rendre à Dieu, c'est l'hostie que l'on offre et qui s'élève pour porter au ciel les adorations, les contritions ou la reconnaissance des humains. Puis la victime chargée des bénédictions divines revient sur la terre des hommes pour le banquet de la communion sacrée L

i. Dans une civilisation mécanique comme la nôtre et en utilisant à des fins nouvelles une antique image biblique, on oserait comparer ce double mouvement d'aller et de retour accompli par la victime, à celui de la navette du tisserand qui tresserait un peu plus, à chaque célébration du rite, une invisible étoile d'alliance sacrée. Sans images, et avec une précision admirable, notre vieux missel, en certaines secrètes, décrit en quelques mots ce va-et-vient qui constitue le sacrifice :

« Munus quod tibi, Domine, nostrae servitutis oSerimus, —

Le rite doit normalement représenter l'une après l'autre cette ascension et cette descente. Aussi ces deux mouvements en sens inverse peuvent servir de division au développement qui va suivre pour montrer comment le sacrifice chrétien a respecté ces conditions après les avoir purifiées de leur égoïsme et de leur grossièreté.

Entre l'une et l'autre de ces deux tentatives, pour justifier et exaucer la première, pour permettre et provoquer la seconde, il y a le mystère de l'acceptation, c'est-à-dire de la consécration de la victime par la divinité. A ce moment, l'hostie change complètement de valeur: c'est ce qui autorise ce renversement de direction dans le rite, et ce retour après cet aller : car la victime était montée, chargée de toutes les adorations des hommes, elle redescend remplie de toutes les bénédictions divines. La rencontre des unes et des autres, qui constitue l'alliance, a lieu en cet instant béni où Dieu donne son *placet,* c'est-à-dire déclare tenir pour agréable le don qu'on lui a offert. Le sacrifice se présente alors comme une alliance signée au cours de la célébration d'un mystère, de ce mystère qui permet aux hommes de pénétrer, derrière leur victime, grâce à elle et sous son signe, dans le monde invisible et redoutable

Tu *(c'est l'acceptation divine)* salutare uobis perfice sacramentum » (Lundi de la IIe sem. de Carême) ; c'est-à-dire : l'offrande que nous vous apportons, Seigneur, *(comme signe)* de notre religion, —faites-en le sacrement de notre salut. » Et ailleurs (SS. Martyrs du 15 juin) :

« Sicut gloriam divinae potentiae munera pro sanctis oblata testantur, —sic nobis effectum, Domine, tuae salvationis impendant. »

où les attendaient pour les protéger désormais les puissances inconnues qui gouvernent leur destinée et le monde entier.

Ce sont tous ces projets que le Christ a repris, pour leur permettre enfin d'aboutir, en sa personne comme prêtre, en son corps et en son sang comme victime. Tant de volontés sourdes se cachaient dans ces desseins qu'il a exaucés. Et voilà comment nous devons nous sentir hommes jusqu'au fond des entrailles ou des moelles lorsque nous participons au saint sacrifice de la messe, parce que nous y communions à l'humanité en communiant au Christ. Nous reprenons avec des moyens nouveaux, purs et décisifs, un vieux projet, un antique chemin avec son aller et son retour, avec sa montée et sa descente, avec cette fois au sommet cette transsubstantiation qui réalise en un instant le sacrifice parfait, où *du levant au couchant, en tout lieu-, on offre au Seigneur une oblation sainte.*

3. LES EXIGENCES DE LA THÉOLOGIE

Mais à cet endroit, nous voici de nouveau tenus en suspens, arrêtés cette fois par la richesse personnelle de ce sacrifice chrétien dont nous cherchons à interpréter les rites, comme on essaie de comprendre un texte au moyen des illustrations qui l'accompagnent et le traduisent. Nous voudrions lire et presque sentir les effets de l'Eucharistie à travers les filigranes sacramentaires et liturgiques de sa célébration. Mais le concile de Trente, qui a si

nettement défendu le dogme lui-même, ne nous a pas beaucoup parlé de scs effets spirituels en nos âmes. Un siècle plus tôt, à vrai dire, le concile de Florence, dans le fameux décret *aux Arméniens,* avait bien emprunté à saint Thomas d'Aquin un ou deux grands textes sur le sujet, et nous les utiliserons évidemment. Mais la tradition contient beaucoup d'autres documents, que l'Église nous autorise à combiner avec une liberté aussi large que l'ampleur du mystère. Sur ce terrain, les théologiens d'école sont heureusement talonnés par les maîtres de la spiritualité, et de part et d'autre la littérature est immense et difficile à ramener à l'unité. Essayons cependant d'ouvrir et de parcourir le dossier.

Dans les manuels classiques, la séparation si regrettable entre le sacrement et le sacrifice a brisé en deux la synthèse souhaitée[1]. A propos des fruits de la messe, les auteurs parlent des quatre fins du sacrifice en se servant d'un vocabulaire d'étymologies savantes, que les catéchismes sont pourtant parvenus à traduire en clair pour les enfants : « La messe est offerte à Dieu pour l'adorer, le remercier, lui demander pardon et obtenir ses grâces ».

Mais auparavant ou ailleurs, les théologiens

1. « Il convient d'oublier, si commode et si fondée qu'elle soit par ailleurs, la séparation mise par tant de traités modernes entre *YEucharistie comme sacrifice* et *VEucharistie comme sacrement.* Car le sacrement ne se comprend pas sans le sacrifice au cours duquel il se réalise, et de son côté le sacrifice est lui-même un sacrement... etc... » (de Lubac, *Recherches de S. R.,* juin 1939, p. 291.)

lia de Montcheuil, *Mélanges Théologiques,* Ier partie, chap, ii, Unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie.

emploient un tout autre langage pour parler des effets de grâce de la communion, et cette fois en utilisant le texte de saint Thomas canonisé par le décret *aux Arméniens:* « Tous les effets que la nourriture et la boisson matérielles opèrent pour la vie du corps, qu'ils alimentent, qu'ils fortifient, qu'ils restaurent, qu'ils réjouissent, — *sustentando, augendo, reparando, delectando,* — ce sacrement les produit pour la vie spirituelle ». Ces quatre verbes ont eu une fortune immense[1].

Mais cette phrase classique avait été précédée, dans saint Thomas et ailleurs, par d'autres présentations qui n'ont pas perdu leur valeur. Et d'abord cette formule recueillie aussi par le concile de Florence, qui l'a mise en tête de la précédente : « L'effet de ce sacrement a pour résultat d'unir intimement l'homme au Christ : *adunatio hominis ad Christum*[2] ». Il était difficile de dire plus en moins de mots. Mais la densité même de ce texte réclamait des développements. Saint Thomas en a proposé quatre successivement dans IIIa p., q. 79, a. 1. Empruntons du moins à cette grande page la citation de la décourageante *secrète* du IXe Dimanche après la Pentecôte, décourageante pour les traducteurs, car ce latin biblique et concret des premiers siècles chrétiens défie les abstractions de nos langues scolastiques et modernes : *quoties hujus hostiae commemoratio celebrahir, opus nostrae redemptionis*

1. IIIa p., q. 79, a. 1. — *Décret aux Arméniens,* Denz-B, 698.

2. Saint Thomas, opusc. IV, *de articulis fidei et ecclesiae sacramentis,* tract II. — *Décret aux Arméniens,* ibid.

exercetur : le travail de notre rédemption s'accomplit, elle est comme mise en mouvement, car, disait en même temps saint Thomas, « l'effet réalisé par la passion du Christ dans le monde, ce sacrement l'opère en chacun de nous ».

Les oraisons plus récentes de la messe *Cibavit,* attribuées à tort ou à raison à saint Thomas, ont pourtant essayé de rejoindre le latin patristique ; et elles ont réussi à monnayer en trois belles formules successives ce mouvement vital de la rédemption, qui s'accroche dans le passé à la mort du Christ, qui se réalise dans le présent par la vie de grâce, d'unité et de charité dans l'Église, qui prépare pour notre avenir cschatologique la vision étemelle de gloire.

C'est approximativement l'idée qu'essaie de dire aussi et de chanter la belle antienne du *Magnificat* de ce même office de la Fête-Dieu : *o sacrum convivium, in quo Christus sumitur; recolitur memoria passionis ejus* (le passé), *mens impletur gratia* (le présent), *et juturae gloriae nobis pignus datur* (l'avenir, le gage de la vie future).

Le livre de *l'imitation* s'est essayé une ou deux fois aussi, en des formules devenues lapidaires, à buriner la doctrine essentielle. Nous le citerons, lui aussi, en latin, pour ne pas le trahir : « *Quoties hoc mysterium recolis, et Christi corpus accipis, toties tuae redemptionis opus agis, et particeps omnium meritorum Christi efficeris* » (l. IV, c. 2). Et plus loin : « *Quando sacerdos celebrat, Deum honorat, angelos laetificat, ecclesiam aedificat, vivos adjuvat, defunctis requiem praestat et sese omnium bonorum participem efficit* » (l. IV, c. 5).

Mais derrière toutes ces formules qui datent du moyen âge, il existait dans la tradition patristique antérieure, une autre famille de textes que saint Thomas connaissait bien, et que ses commentateurs auraient mieux fait de ne pas rejeter dans l'ombre. Ce courant était si puissant qu'il a fini de nos jours par remonter à la surface : son style est bref, ses affirmations subtiles à force d'être exigeantes, mais elles dominent et peut-être résolvent la question. C'est le commentaire de l'acclamation augustinienne : *« 0 sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis! »*.

Saint Thomas traduit calmement et fortement cette doctrine en propositions simples et courtes : *« res hujus sacramenti est charitas,* le contenu spirituel de ce sacrement, c'est la charité[2]; *res tantum hujus sacramenti est unitas corporis mystici, id est Ecclesiae, quam hoc sacramentum significat et causât,* c'est l'unité du corps mystique, c'est-à-dire celle de l'Église, que ce sacrement représente et cause à la fois[3] ». Nous sommes ici tout proches du récit de la cène de saint Jean, avec le lavement des pieds, le discours de Jésus et la prière sacerdotale.

C'était la pensée de toute l'ère patristique, que saint Augustin avait exprimée un jour à sa manière, toujours trop subtile pour nos esprits difficiles et pour notre grammaire géométrique, — dans un texte qui se trouve d'ailleurs au bréviaire, le jour de la

1. Augustin, in Joan, tract. 26, *a medio.*
2. IIIa p., q. 79, a. 4.
3. IIIa p., q. 73, a. 3; et opusc. IV *de articulis fidei et sacramentis.*

Fête-Dieu, mais auquel le P. de Lubac a rendu récemment son lustre et sa solidité.

Cum enim cibo et potu id appetant homines, nt non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit : id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit ct unitas perfecta.

(in Joan., tract., 26, c. 6, n° 17.)

Ce que les hommes demandent à la nourriture et à la boisson, c'est de n'avoir plus ni faim, ni soif ; mais ceci n'est vraiment obtenu que par cet aliment et ce breuvage, qui rend immortels et incorruptibles ceux qui s'en nourrissent, à savoir la société elle-même des saints, où résidera la paix et l'unité parfaites.

Insertion au 30 nocturne de l'office du Saint-Sacrement, Jeudi de la Fête-Dieu, leçon VIII.

Et c'cst alors, devant cette abondance de témoignages, que notre pensée, avide de synthèse et d'unité, s'égare et se décourage. Mais une certitude de principe nous reste, qui nous servira de fil conducteur : la grâce de TEucharistie est une grâce issue d'un sacrifice, et c'est ce qui la distingue de celle de tous les autres sacrements. C'est comme telle que les rites de la messe vont nous la présenter ; c'cst comme telle qu'elle va spécifier et porter au maximum cette union des fidèles au Christ dont nous parlaient les textes. Cette grâce sera celle

1. « Remarquons le nominatif : *societas ipsa sanctorum.* Ces mots ne sont pas complément, mais sujet. C'est elle, cette société sainte, état bienheureux où va notre désir, qui est en même temps notre nourriture et notre breuvage. » (R. P. de Lubac, *Corpus Mysticum,* p. 203.)*Cf. les contextes cités à cet endroit par le même auteur : *hanc cibum et potum, societatem vult inielligi corporis et membrorum suorum, quod esi sancta Ecclesia in prædestinatis.*

de l'union au Christ victime et prêtre de son sacrifice.

Nous pouvons, avec cette lumière devant nos yeux, parcourir en chrétiens cette voie d'aller et retour que nos analyses antérieures nous avaient fait découvrir sous les alluvions antiques, et que nous allons retrouver en pleine lumière au niveau de notre institution chrétienne 1.

4. LES EFFETS DES RITES D'ASCENSION : L'ALLER

Nous savons pourquoi, tout le long des formules du missel, la transsubstantiation, c'est-à-dire la double consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ, se présente comme un agrément à obtenir, et par extension, comme une grâce à demander, un résultat à atteindre, un succès à remporter. Le sacrifice du Christ va devenir le nôtre. La rédemption déjà accomplie au Calvaire passe à l'application qui va nous en être accordée. Or, ces effets spirituels de la messe sont toujours aléatoires, non pas en soi, mais en nous. Comment traduire en formules cette extraordinaire situation d'un sacrifice certain et déjà réalisé, mais aux résultats perpétuellement remis en question chez les béné-

1. C'est l'hostie ou la victime qui va et vient, qui monte vers Dieu puis descend vers nous. Mais au cours de la célébration, le chrétien qui assiste à la messe, le prêtre qui officie, ne font incessamment que monter toujours plus haut, à mesure que la victime, après les avoir en quelque sorte quittés un instant pour rencontrer l'acceptation divine, leur revient ensuite pour les rapprocher toujours davantage de Dieu. Du commencement à la fin, jusqu'à la communion, la messe est pour l'Église une ascension continue.

ficiaircs. Pour parler en termes justes et convenables de ce drame ininterrompu, le missel a dû en quelque sorte inventer un vocabulaire nouveau et créer un style qui n'appartient qu'à lui seul.

La difficulté même du sujet a résolu le problème. La transsubstantiation comme telle est invisible, et il n'est pas question de la faire voir en son mystère caché. Mais on peut et on doit lui trouver des signes ou des symboles, dont les lignes primitives viendraient des sacrifices antiques ; et grâce à eux, on étendrait liturgiquement en quelque sorte la transsubstantiation en avant et en arrière d'elle-même sur ce double chemin de montée et de descente que nous admirions tout à l'heure ; et la liturgie prendrait en charge la traduction visible des résultats spirituels du mystère accompli grâce à elle.

C'est ce chef-d'œuvre d'équilibre et de précision que le missel chrétien nous offre chaque matin. L'Eucharistie apparaît tour à tour comme un sacrifice de religion et un sacrement de grâce ; et ses effets sont ainsi perçus dans deux directions qui ne se contredisent pas, mais qui ne s'identifient pas non plus, et qui ont chacune leur théologie.

En avant, c'est le sacrifice qui monte vers Dieu, sous les signes symboliques du pain et du vin, chargé des valeurs spirituelles dont le Christ l'a rempli et de celles aussi que nous essayons de joindre aux siennes. C'est la préface qui doit les présenter, elle-même précédée et donc allongée, surtout dans le rit romain, de toutes les précautions liturgiques de l'offertoire.

Cette proposition des oblats à l'autel, leur immo-

lation au service et au domaine de Dieu, nous les avons vues au chapitre précédent servir de signe au sacrifice du Calvaire. Mais il y avait longtemps que l'humanité connaissait et pratiquait ces symboles pour des fins analogues, mais combien plus pauvres et moins audacieuses. Ces rites sensibles étaient l'expression mimée et efficace des sentiments intérieurs de religion que ces pauvres gens, nos pères, voulaient traduire et réaliser en gestes visibles, à la face de leurs dieux sévères et exigeants : *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est,* disaient saint Augustin[1] et saint Thomas[2].

Ce rôle préalable, antérieur au christianisme, le pain et le vin des chrétiens continuent de le tenir, avant de devenir par la transsubstantiation le corps et le sang du Christ et de changer ainsi leur immolation en l'immolation du Calvaire. Et même après ce grand passage, leurs espèces continuent d'assumer cette première fonction et de signifier encore la participation des membres au sacrifice du Chef. Seulement, pour apporter ainsi à l'autel de la croix la preuve visible de leurs sentiments, les chrétiens ont dû d'abord, grâce au Christ d'ailleurs, et en union avec lui, en dépendance de lui, purifier leurs dispositions bien au-delà de celles que les païens et les juifs amenaient à leurs autels barbares. La ligne cependant de ces attitudes religieuses reste semblable, car l'homme en face de Dieu commence par être le même qu'autrefois et que toujours.

1. *De Civitate Dei,* lib. X, cap. 5.
2. IIa IIae, q. 85, a. 2 ; IIIa p., q. 22. a. 2.

Nous savons sous la pression de quels sentiments bien lourds et bien bas, où s'épuisait leur pauvre religion, les hommes commençaient leur entreprise sacrificielle. Les chrétiens montent maintenant à l'autel, certes avec le sentiment accru de leur impuissance et de leur indignité, mais avec toute la richesse des sentiments de religion et d'adoration de la sainte âme du Christ :

per Christum Filium tuum Dominum nostrum.

La Bible, avec sa loi, ses prophètes et ses psalmistes, était déjà passée par cette route pour la rectifier et l'aplanir.

Les livres de l'ancien testament, sous l'action de la parole de Yahvch, c'est-à-dire sous l'influence de la révélation divine, avaient commencé depuis longtemps le long travail de la purification nécessaire. Ils avaient essayé d'inculquer progressivement aux fils d'Israël puis de Juda, des vues plus délicates de leurs devoirs à l'égard de Dieu, pour leur permettre d'apporter à la célébration de leurs holocaustes, avec le sang des boucs et des génisses, une spiritualité de plus en plus digne du Seigneur et de son service.

Mais c'est Jésus-Christ qui, en fondant l'alliance nouvelle, a apporté définitivement à l'humanité le secret de la véritable religion, en esprit et en vérité. Il avait vécu et il était mort dans les dispositions les plus parfaites qu'une créature animée et raisonnable puisse éprouver à l'égard de Dieu. Ce sont ces sentiments qui sont désormais inscrits dans la célébration de notre sacrifice. La crainte s'est muée

en respect et en adoration ; les calculs commerciaux se sont changés en confiance, grâce à la vertu surnaturelle d'espérance ; la prière aboutit à cette incessante supplication où l'homme attend de Dieu le surcroît obligatoire de vertus, de forces, de grâces, qui lui sont nécessaires, et en les demandant, il affirme du même coup la transcendance divine et s'acquitte par conséquent de tous ses devoirs de louanges et de religion.

Le nouveau testament a raconté cette révolution intérieure, inscrite aux évangiles et aux épîtres ; et la spiritualité chrétienne depuis vingt siècles n'a pas fini d'analyser, d'exploiter, de méditer et de contempler les richesses de la sainte âme de Jésus.

L'École française du XVIIe siècle, succédant à tant d'autres, aux *Méditations de la vie du Christ* du moyen âge, aux *semaines des Exercices spirituels,* avait su traduire dans un langage presque trop solennel les états intérieurs du Verbe Incarné à l'heure du sacrifice, les attitudes et les sentiments du grand religieux du Père qu'était le Christ en présence de Dieu.

Saint-Sulpice a conservé dans ses archives cette image, inspirée, paraît-il, par son saint fondateur, et dessinée peut-être par Lebrun, où l'on voit le Père Éternel, planant au sommet du dessin dans cette attitude de vieillard souverain que Michel-Ange a léguée pour toujours à l'iconographie chrétienne. Mais au lieu de dominer farouchement le monde du soleil, des étoiles et de la terre, lancés par lui dans l'espace, le Père s'incline amoureusement les

bras étendus et bénissants vers un ostensoir contenant la sainte Eucharistie de son Fils ; et les rayons de cette orfèvrerie portent gravés les noms de tous les sentiments que l'École française admirait et adorait à son tour dans l'âme du Fils, avec à la fin cette formule inattendue, qui fait contraste et opposition au *Dieu Inconnu* des Athéniens : *devoirs inconnus*[1]. Ainsi la religion du Fils s'achève pour nous en des mystères insondables et inouïs aux oreilles des hommes.

Ce sont pourtant tous ces mystères auxquels nous participons lorsque nos rites offrent à Dieu le sacrifice de notre Chef. Et nos âmes en sont alors toutes transformées, comme nos oblats vont l'être tout à l'heure, ou le sont déjà, par la transsubstantiation.

Dans les sacrifices antiques des païens, le premier temps de la cérémonie sacrificielle, celui qui faisait monter vers les dieux les adorations et les supplications des hommes, représentait plutôt une initiative de ces derniers qu'un don du ciel à la terre ; c'était une prière plutôt qu'une grâce, dirait-on en style chrétien. Mais dans la religion du Christ, tout entière construite à partir des priorités divines, les prières que nous adressons à notre Père, les sacrifices que nous allons lui offrir, sont déjà le résultat de ses prévenances surnaturelles, et les toutes premières attitudes et démarches spirituelles du prêtre et des assistants où ils essayent d'exprimer leurs sentiments d'adoration, de reconnaissance, d'intercession et de

1. « Anéantissement, pénitence, adoration, amour, louanges, remerciements, prières, vœux, sacrifices, oblation, immolation, consommation, communion, *devoirs inconnus* «

contrition, se présentent déjà comme des grâces obtenues ou à obtenir.

Aussi l'Église n'essaie-t-elle d'entrer dans le sacrifice du Christ qu'avec la permission et le secours de Dieu, et d'un bout à l'autre, le texte du missel trahit cette extraordinaire position si bien définie par la spiritualité augustinienne, où la prière par laquelle nous demandons à Dieu ses grâces est déjà l'effet d'une grâce de sa part. Nous entrons dans les mystères sacrés comme des suppliants ayant conscience de leur indignité, certains à la fois du succès du sacrifice du Christ et de l'indignité toujours possible du nôtre ; et comme les deux ne font qu'un, en vertu même du jeu prochain de la transsubstantiation, le missel a adopte une série de formules étranges et admirables où nous demandons que le sacrifice, en tant qu'il est le nôtre, soit agréé et sanctifié, alors que celui du Christ l'est déjà, et bien que le rite les confonde et les identifie. Cette fois encore, c'est la transsubstantiation qui sera la solution du problème ; en absorbant nos oblats dans le sacrifice du Christ, elle nous admettra enfin dans le mystère de l'alliance, à la condition que nous soyons dignes de profiter de cet extraordinaire succès, et que nous gardions jusqu'au bout notre attitude de mendiants et de suppliants.

En bonne théologie augustinienne ou simplement chrétienne, les dons que nous offrons à Dieu sont déjà les effets de sa bonté, les vertus que nous pratiquons les fruits de sa grâce, les devoirs que nous remplissons le résultat du secours qu'il nous accorde.

En couronnant nos mérites, Dieu couronne ses

dons. En apportant à Dieu nos devoirs, nous cédons à sa grâce. Au moment où nous avons l'air d'offrir, de présenter ou de donner, nous recevons encore. Et ainsi les dispositions d'offrande et de religion que nous apportons sur l'autel de nos messes sont déjà des fruits spirituels du sacrifice du Christ que nous allons offrir.

Un stoïcien, un pélagien, s'étonneraient de voir placer en tête des effets spirituels du sacrifice l'effort d'offrande accompli pour obtenir ceux-ci : les deux valeurs ne sont-elles pas à ses yeux en ordre inverse l'une de l'autre, la première qui donne, la seconde qui reçoit ? Au contraire, un chrétien instruit à l'école de saint Paul et de saint Augustin, et derrière ces maîtres, à l'école de l'Évangile, réalise parfaitement l'idée d'une prière qui soit déjà une grâce, ou tout au moins le résultat d'une grâce, c'est-à-dire d'un don divin;'et celui-ci, à la messe, passe par le signe sacramentel du sacrifice pour nous parvenir1.

1. L'angoisse est installée au cœur du paganisme, parce que tout contact avec la divinité, toute entrée dans le mystère et dans le sacré, et même n'importe quel usage de la création supposée remplie invisiblement par le divin, mettent l'homme en défaut à cause de son indignité : ils le rendent du coup *impur*. La vie sexuelle, qui est au sommet de l'usage des créatures, rend les hommes impurs, non pas parce qu'elle est mauvaise, mais parce qu'elle est sacrée, et que les hommes sont mauvais, indignes et profanateurs. C'est ainsi, par ces voies-là, que le sacré et l'impur s'identifiaient. Le sacrifice a été inventé en partie pour exorciser ce problème, mais il constitue au fond une sorte de cercle vicieux, car tout appartient à Dieu. Du côté de l'objet, et en particulier du côté du don ofiert, en sacrifice ou autrement, par l'homme à la divinité, le problème religieux resta insoluble. Car la créature ne peut pas trouver, pour l'offrir à Dieu, un objet qui n'appartienne pas déjà à Celui-ci. Le sacrifice, à l'origine, se présente donc comme une transaction, maladroite ou camou-

A quoi d'ailleurs nous servirait-il d'offrir, si notre offrande n'était point agréée ? Au moment où Dieu a l'air de la recevoir, c'est lui encore qui donne, car son agrément est gratuit. C'est l'aspect le plus souligné dans le missel, de *Yoblatio hostiarum,* qui est une perpétuelle demande pour obtenir que notre offrande soit reçue et nous avec elle.

Et alors il ne nous reste plus qu'à regarder et à écouter. Car les gestes et les paroles vont essayer de traduire toute cette théologie. Le prêtre ou ses servants ont apporté le pain et le vin à l'autel. Voyez ces bras du célébrant qui s'élèvent, se tendent, et se rapprochent pour former sous la patène de métal qui porte les pains une autre patène vivante

fiée, où l'homme restitue à Dieu une partie des biens qu'il a reçus de Lui pour obtenir on ne sait quel droit de pouvoir garder le reste.

A ce problème sans fond, le christianisme, à la suite des essais encore obscurs de l'ancien testament, a apporté une solution audacieuse et inespérée, en la cherchant du côté du sujet. Si celui-ci ne pose son acte religieux que sous l'influence et sous l'action toute-puissante de la divinité, s'il reconnaît cette situation de fait qui attribue à Dieu toute la causalité du geste accompli, l'honneur du Créateur est sauf ; et avec cette gloire, la religion qui la traduit rend à Dieu enfin tout ce qui lui est dû. C'est le sens profond de cette admirable collecte du XIIe dimanche après la Pentecôte, que toute traduction malheureusement affaiblit :

Omnipotens et misericors Deus, de cujus munere venit ut tibi a fidelibus tuis digne et laudabiliter serviatur...	Dieu tout-puissant et miséricordieux, c'est grâce à votre bienfait qu'il arrive que vos fidèles puissent dignement et louablement vous servir...

En un mot, c'est la doctrine de la grâce qui sauve tout : elle attribue à Dieu d'abord non seulement le résultat atteint, mais le geste accompli pour obtenir celui-ci. Le sacré peut enfin nous laisser purs, et la pétition de principe est supprimée dans le sacrifice lui-même.

faite des mains de l'homme. Ces mains, où le génie de la Grèce et celui de saint Thomas admiraient les signes de l'intelligence de l'animal raisonnable, voici qu'elles remplissent enfin leurs devoirs absolus, dessinant les gestes de la religion pure et de l'hommage total ; elles font monter vers Dieu les fruits de la terre, créatures sans tâches, offertes par la créature pécheresse mais contrite ; elles demandent à Dieu, en se tendant vers le ciel en un cercle d'imploration, de descendre sur ces oblats, de les agréer, de les bénir, de les consacrer.

Mais il est temps que la parole décisive se joigne à ces gestes préparateurs. L'heure est venue de la prière eucharistique qui doit rendre à Dieu toutes les actions de grâces et d'adoration qui lui sont ducs. La voix du prêtre s'élève dans l'assemblée, dialogue intensif d'abord, puis monologue solennel, à la gloire de l'Unique Père qui est dans les cieux. Et sur cette adjuration solennelle, le triple *Sanctus* éclate, qu'Isaïe aux siècles lointains avait entendu, le jour de sa vision inaugurale et de sa vocation prophétique, chanter par les Chérubins aux ailes déployées et repliées. Ce cantique qui saisit l'assistance permet au prêtre de se recueillir. Celui-ci a maintenant les mains dans la position de l'orante des catacombes, courbées sur les oblats comme s'il voulait à la fois les séparer du profane, les préserver, les réchauffer, les présenter toujours. En réalité, il veut surtout que Dieu les consacre. Le mystère s'accomplit enfin. Et les pauvres oblats, venus de nos corbeilles et de nos celliers, sont changés en la substance de l'Oblat éternel...

Alors, le sacrifice du Christ étant devenu le nôtre, ou le nôtre s'étant identifié au sien, les quatre fins repérées par les manuels, latreutique, eucharistique, impétratoire, propitiatoire, seront pour nous, ce jour-là, réalisées une fois encore, ou plutôt étendues jusqu'à nous.

Ce grand drame est instantané ; mais la psychologie humaine a besoin de la durée et des prolongations pour capter les réalités sacrées. Aussi, en vertu d'un usage, ou si l'on veut, d'une convention liturgique, qui autorise la prière à recommencer toujours son effort, sa litanie, même après qu'elle a été exaucée, *Yoblatio hostiarum* n'a peut-être jamais été traduite par le texte en des formules plus suppliantes qu'après sa réussite : ce sont ces trois grands alinéas qui suivent la consécration, et où, chargée des plus beaux souvenirs bibliques, enrichie de tous les mystères rédempteurs du Christ, la ferveur suppliante et adoratrice de l'Église atteint le sommet de son effort :

Donne l'ordre, Seigneur, au plus saint de tes anges
D'emporter dans ses mains et jusqu'à ton autel,
Face à la majesté de ton trône éternel,
Ces dons purs et sacrés, chargés de nos louanges;

A-fin qu'à cet aiitel, du saint corps et du sang
De ton Fils bien-aimé rendus participants,
Nous soyons tous remplis, par ta force infinie,
Des célestes bienfaits de ta grâce bénie.

Mais ces dernières paroles annoncent déjà la direction du retour sacrificiel dont nous allons parler.

Avant de s'y engager, le prêtre une dernière fois proclame la gloire et l'honneur de Dieu, en une formule récapitulative, où s'épuisent et se résument toutes les affirmations antérieures, comme un grand thème musical qui descend de ses sommets par des pentes prolongées où il s'étale et s'achève sans finir.

C'est le moment ou jamais, à titre de divin post-scriptum, à titre aussi de transition entre la montée et la descente, entre la religion tournée vers Dieu, et l'exposé des besoins spirituels et temporels des hommes, — de chanter la prière par excellence, celle qui exprime à la fois la gloire de Dieu et nos besoins :

PATER NOSTER...

L'alliance à ce moment-là est présente et sensible : les fils de Dieu rencontrent enfin leur Père pour lui chanter son nom et son règne, et lui raconter leurs misères, leurs craintes et leurs espoirs :

PANEM NOSTRUM QUOTIDIANUM...

5. AU RETOUR OU A LA DESCENTE

Après la réponse de Dieu à ces prières et à cet effort, et lorsque le pain et le vin ont été changés au corps et au sang du Seigneur, voici que les signes eucharistiques, sans cesser d'être les symboles de nos sentiments de religion et de l'accomplissement de nos devoirs, deviennent les figures révélatrices et efficaces des miséricordes divines à notre égard. Les

espèces, dont l'oblation et la séparation tout à l'heure nous avaient donné l'image de la mort du Christ, voici qu'elles sont maintenant les sacrements de la vie que le corps et le sang du Sauveur nous apportent ; car le pain apaise la faim, le vin étanche la soif spirituelle de nos âmes. Signes de mort au début de la célébration, les espèces retournent en quelque sorte leur symbolisme pour parler à nos yeux désormais de la vie et de la joie que toute nourriture contient, et « tous les effets que les aliments et les breuvages matériels produisent pour la santé de nos corps, en les soutenant, en les fortifiant, en les guérissant, en les réjouissant, ce sacrement l'opère pour la vie spirituelle[1] ». Ce contraste entre le commencement et la fin du mystère ne doit pas nous étonner ; il fait partie depuis des millénaires du cérémonial des sacrifices, où la mort et la vie ont toujours vu se succéder leurs rôles et leurs effets : la victime immolée aux dieux devenait la nourriture des hommes, et le sang répandu se changeait en une source de résurrection, en un principe d'allégresse.

Depuis l'origine du monde, les hosties sur les autels avaient offert ce contraste symbolique, ou plutôt elles jouaient successivement ce double et nécessaire rôle : elles mouraient d'abord pour entrer en la possession divine, elles servaient ensuite de nourriture aux hommes pour leur communiquer la vie et les faveurs du ciel. Le banquet rituel achevait la cérémonie du sacrifice parvenu à son terme ; le repas liturgique scellait l'alliance religieuse

1. Concile de Florence, *Décret aux Arméniens* (Denz.-B., n° 698) ; d'après saint Thomas déjà cité.

en unissant les deux contractants d'un lien indissoluble, inscrit à l'intérieur de leurs chairs désormais mêlées, celle, sacrée, que le ciel rendait à ses adorateurs, celle qui sur la terre avait faim et soif de bonheur, de protection et de paix[1].

Ce double symbolisme incontestable, maintenant

1. Sur les idées de Mgr Gay sur le sacrifice, ci. Dom du Bois-rouvray, *Mgr Gay, sa vie, ses œuvres,* édition en un volume, Marne, 1927, pp. 309-311 : « Mgr Gay n'aimait pas à considérer exclusivement dans le sacrifice, Pacte destructeur de la victime... Le sacrifice (disait-il, *Instructions pour les personnes du monde,* tome II, pp. 292-299) ne nous apparaît plus principalement comme un devoir austère et, à certains égards, terrible ; considéré dans son ensemble et comme formant un tout, il est l'ascension de la créature dans la vie, son mouvement vers sa fin dernière, son progrès par là même, et son acheminement régulier à sa félicité qui est Dieu même, Dieu contemplé, aimé et possédé... »

(Le reste de la théorie et les preuves données n'ont pas la même valeur. Le biographe avoue que ces idées sont sorties tout entières des réflexions de Mgr Gay, qui ignorait saint Augustin et le P. de Condren. Mais comme théorie de transition, cet essai est intéressant. On sait qu'à cause de l'état de sa santé, le jeune abbé Gay, à tort ou à raison, avait échappé à l'influence des théologies d'école de son temps.)

On trouve aujourd'hui des idées plus précises dans Ida Friederike Coudenhove, *Dialogue sur la sainteté (de sainte Elisabeth de Hongrie),* adaptation de l'allemand, édit. Alsatia, Paris, 1936, v. g., pp. 61 sq. : « Je crois qu'il nous faut presque remonter au paganisme pour comprendre ce que sacrifier veut dire : fête solennelle qu'illuminaient beauté et joie ; seul ce qui est précieux, et même le plus précieux, est assez bon pour être sacrifié ; les prémices des champs et des troupeaux, les objets de choix, rares, de grand prix. Sous les déviations les plus atroces elles-mêmes, les sacrifices d'enfants et de princes, se cache obscurément cette vérité totalement oubliée de nous : qu'un sacrifice est un présent, un don choisi entre tous, parce qu'il est précieux ; la victime n'est offerte que couronnée, ointe, parée ; le sacrificateur est lui aussi en habits de fête, couronné et accompagné de chants. Mais pourquoi évoquer le paganisme? N'as-tu pas remarqué que l'Église, elle aussi, offre ses sacrifices parmi les lumières et les cantiques, les fleurs et l'encens... Comme nous l'avons oublié ! Sacrifier, c'est donner, donner à Dieu... »

transféré à nos saints mystères, a parfois ébloui certains théologiens qui ont cherché dans l'image de la nourriture le principe d'une immolation eucharistique du Christ, distincte de celle du Calvaire, et qui aurait affecté de changements nouveaux et même de mutilations nouvelles la chair du Sauveur. On reconnaît ici cette impasse où se sont fourvoyés, à la suite de de Lugo, de Lessius, de Franzelin et de tant d'autres, les auteurs qui ont renoncé à la tradition liturgique et patristique de l'immolation sacramentelle. L'erreur tenace reçoit simplement ici une application inédite : le Christ est réduit, dit-on, à l'état de cadavre occis, puisqu'il peut être mangé, et c'est ainsi qu'il est immolé à nouveau ; ou bien inversement : le Christ est la victime qui s'immole encore et autrement, afin de nous donner la vie, puisqu'il s'établit pour nous dans l'état de nourriture, et que celle-ci est le moyen qui nous fait vivre. C'est en Belgique surtout que ces systèmes trop généreux ont essayé de se faire jour, depuis une quarantaine d'années, chez des théologiens sérieux, disciples lointains et d'ailleurs fort indépendants de Bellarmin, et que les compromis de Billot ou de Vonier ne satisfaisaient point. Mais en rejetant les conclusions de de Lugo ou de Lessius, ils leur demandaient encore le principe de départ, se contentant de donner à celui-ci une conséquence originale.

Pour nous qui récusons ce principe, nous utiliserons cependant cette théologie de la nourriture, mais en la maintenant sur le plan sacramentel, en lui reconnaissant simplement la valeur magnifique

de symbolisme qu'elle nous offre. A la surface sensible des oblats, dans les espèces, les signes sacrificiels continuent de se dérouler suivant le rythme antique et solennel des liturgies millénaires désormais purifiées et simplifiées et toujours éloquemment représentatives.

Puisque tout être vivant, avant de pouvoir être mangé, doit d'abord être mis à mort, le Christ, en se présentant à nous sous la forme d'aliments solides et liquides, continue de nous rappeler qu'il a été d'abord la victime immolée du sacrifice qui nous a sauvés. Mais surtout, puisque les aliments sont ordonnés à la bonne santé de ceux qui les prennent, nous devons voir aussi dans la figure du pain et du vin, considérés non plus seulement comme les espèces du corps du Sauveur, mais comme des signes de nourriture, la preuve que le Christ est le principe de notre vie spirituelle.

Le chapitre vi de saint Jean nous accueille en cet endroit : il nous explique la valeur pour nous de la seconde partie de la messe, suite et conséquence de la première. Puisque le Christ est notre victime, il est bon que les oblats, réduits maintenant à leurs espèces, nous mettent sous les yeux et jusque dans les entrailles la certitude et la réalité de la vie que le Christ nous apporte. Jésus est notre aliment, celui de notre âme ; et les espèces, en devenant l'aliment de notre corps, nous prouvent ce mystère mieux que tous les discours. Ce signe viscéral du boire et du manger, où se débattent toutes les existences terrestres sous l'aiguillon de la faim et de la soif, rappelle à nos sens satisfaits les expériences quoti-

diennes de l'animal qui, si raisonnable qu'il soit, ne peut tout de même pas vivre sans manger.

Il suffit donc de maintenir à leur vrai niveau les opinions théologiques auxquelles nous faisons allusion, pour leur rendre leur vraie valeur. On peut et l'on doit dire qu'en se présentant à nous sous la forme d'un pain que nous puissions manger, sous la figure d'un vin que nous puissions boire, le Christ achève de nous montrer qu'il était la victime de l'alliance nouvelle ; mais ce faisant, il ne provoque pas en lui-même une immolation réellement distincte de celle de la croix, il n'invente pas un sacrifice différent de celui du Calvaire ; il continue de nous montrer par une image saisissante, non pas qu'il subit une nouvelle manière de mourir, mais qu'il était mort autrefois pour nous donner la vie qu'il nous apporte aujourd'hui dans le sacrement de sa charité : ἀγάπη.

Mais ce dernier mot porte loin ; car, jusqu'au bout, le symbole est efficace de ce qu'il représente. Le signe corporel et alimentaire de notre union au Christ réalise celle-ci, et par elle, notre union à Dieu : *adunatio ad Christum, adïinatio ad Detim.*

Or l'union à Dieu, en style chrétien, s'appelle précisément la charité.

Aussi l'Eucharistie est-elle par excellence le sacrement de la charité. Les autres sacrements monnayaient celle-ci en reflets particuliers, propres à la fin spéciale de chacun d'eux. Mais la fin de l'Eucharistie n'est pas spécialisée ; elle est totale, comme il convient au sacrifice de l'alliance parfaite, du testament définitif, de la rédemption tout entière.

La grâce de l'Eucharistie ne sera donc pas particulière : elle réalisera, moyennant notre union au Christ, l'organisation vitale du corps mystique sous la maîtrise vivifiante de son Chef, elle nous fera participer comme des frères à l'unité de l'Aîné avec le Père, cette unité dont il disait : *ego et Pater unum sumus,* en ajoutant : *ut sint unum, sicut et nos (Joan.,* x, 30 ; xvii, 22).

C'est ainsi qu'on aboutit dans le rite comme dans la réalité ou plutôt moyennant un rite qui réalise ce qu'il fait voir et sentir, à cette *societas perfecta* où saint Augustin voyait l'apaisement définitif des faims et des soifs spirituelles ; — à cette *unitas corporis mystici,* conséquence de *Yunus panis, unum corpus.* Et l'évêque d'Hippone, un Africain, un rhéteur, un néo-converti (ce sont les trois limites de son génie qui n'en souffre point d'autres), disait dans son commentaire du chapitre vi de saint Jean (tract. XXVI) : « *norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant; les fidèles connaissent* (ou : *reconnaissent) vraiment le corps* (eucharistique) *du Christ, lorsqu'ils ont soin d'être le corps* (mystique) *du Christ*[1]... Il développait ailleurs sa pensée en disant : « Puisque vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre mystère à vous qui est placé sur la table du Seigneur, c'est votre mystère que vous recevez[2] ». Et l'un des disciples tardifs du saint Docteur, Honorius d'Autun, enchaînant davantage, écrivait un jour ces mots subtils

1. *Brev. Rom.,* Fcria 2a infra oct. Corporis Christi, au 3e nocturne, leçon 8.
2. Saint Augustin, *sermon 272 (P. L.,* tome 38, col. 1247).

et saisissants, dont on ne sait pas s'ils constituent une faute de goût ou une formule lapidaire : *le corps du Christ* (c'est-à-dire l'Église) *mange le corps du Christ* (c'est-à-dire l'Eucharistie), *et ainsi le Christ devient le corps du Christ*[1].

La liturgie romaine a été plus sobre et plus discrète. Pour entourer de symboles et de souvenirs, d'images et de sensations, la communion au corps et au sang du Sauveur, elle s'est d'abord souvenue de cet Agneau que le Baptiste avait montré à ses disciples du Jourdain, non pas comme portant devant Dieu les péchés du monde (ce symbole eût été plus exact à l'offertoire), mais enlevant leurs péchés aux hommes pardonnés : l'agneau pascal plutôt que la brebis d'Isaïe muette sous le couteau du tondeur ; puis elle a emprunté au *centurion* la plus belle des formules de foi et d'humilité qu'ait entendue la terre et rapportée l'Évangile ; et finalement, après trois oraisons préparatoires, elle *a mis sa table, convoqué ses amis, préparé son pain, mêlé son vin;* mais elle a ajouté à ce rite de *la Sagesse* biblique ces paroles : *que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle.*

La vie, — celle de la grâce ici-bas, — avec le gage, les arrhes et le germe de la gloire éternelle, tel est pour finir le dernier mot, le dernier acte de cette tragédie sacrificielle de la messe, conçue selon les exigences les plus strictes du schéma rituel des traditions ancestrales de l'humanité, mais maintenant calquée aussi sur les événements historiques

1. Cité par de la Taille, *Mysterium Fidei,* édit. 1921, p. 486.

du Calvaire et de la résurrection ; le tout repris avec les symboles de Melchisédech, le pain et le vin sur l'autel du Seigneur, pour nous apporter tous les fruits spirituels du sacrifice unique du Christ, qui fut autrefois réellement inscrit dans la durée de l'histoire, et qui est aujourd'hui sacramentel, mais toujours réel et éternel.

Ainsi deux ou trois symbolismes se superposent sans se nuire, celui qui rappelle les grandes lignes du cérémonial millénaire des sacrifices, celui qui évoque les événements historiques de notre rédemption, celui que le Christ a chargé de souvenirs et de nouvelles valeurs le jeudi soir en reprenant sur le pain et sur le vin les gestes de Melchisédech pour leur donner une signification personnelle et inouïe.

Cette fois encore, le sacrifice de la messe, en acceptant d'emprunter le principal de ses rites à des usages tenaces de l'humanité, n'a fait que reprendre d'antiques projets inscrits dans de vieux symbolismes pour les pousser à leur perfection et les faire enfin aboutir.

Chez tous les peuples la participation des convives au même banquet établit entre eux une union morale très intime : accepter de s'asseoir à la même table que d'autres hommes, sous le même toit et dans le même esprit, sous une seule présidence, c'est accepter l'amitié et l'alliance de tous ces frères. La table commune exige et crée l'union et même l'unité. Et quand le repas est sacré, quand le festin est celui de Dieu même, c'est l'unité religieuse elle-même qui est symbolisée par cette communion. La participation aux mêmes viandes ou aux

mêmes pains offerts à la divinité suppose entre tous les fidèles présents une unité rituelle et spirituelle. C'est le même Dieu qui les a invités, qui les assemble et qui les nourrit de ses dons consacrés[1].

Cette unité de la table et des mets offerts est poussée dans le banquet du sacrifice eucharistique à un point que n'avaient jamais pu atteindre les

1. Il y a sur ce sujet, une très belle page de Joseph de Maistre, que nous nous permettons de transcrire ici :

« N'avez-vous jamais réfléchi à l'importance que les hommes ont toujours attachée aux repas pris en commun? *La table-*, dit un ancien proverbe grec, *est l'entremetteuse de l'amitié.* Point de traités, point d'accords, point de fêtes, point de cérémonies d'aucune espèce, même lugubres, sans repas. Pourquoi l'invitation adressée à un homme qui dînera tout aussi bien chez lui, est-elle une politesse? pourquoi est-il plus honorable d'être assis à la table d'un prince que d'être assis ailleurs à ses côtés? Descendez depuis le palais du monarque européen jusqu'à la hutte du cacique ; passez de la plus haute civilisation aux rudiments de la société ; examinez tous les rangs, toutes les conditions, tous les caractères, partout vous trouverez les repas placés comme une espèce de religion, comme une théorie d'égards, de bienveillance, d'étiquette, souvent de politique ; théorie qui a ses lois, ses observances, ses délicatesses très remarquables. Les hommes n'ont pas trouvé de signe d'union plus expressif que celui de se rassembler pour prendre, ainsi rapprochés, une nourriture commune. Ce signe a paru exalter l'union jusqu'à l'unité. Ce sentiment étant donc universel, la religion l'a choisi pour en faire la base de son principal mystère ; et comme tout repas, suivant l'instinct universel, était une *communion* à la même coupe, elle a voulu à son tour que sa *communion* fût un *repas.* Pour la vie spirituelle, comme pour la vie corporelle, une nourriture est nécessaire. Le même organe matériel sert à l'une et à l'autre. A ce banquet, tous les hommes deviennent UN en se rassasiant d'une nourriture qui est une dans tous. Les anciens Pères, pour rendre sensible jusqu'à un certain point cette transformation dans l'unité, tirent volontiers leurs comparaisons de l'épi et de la *grappe,* qui sont les matériaux du mystère. Car tout ainsi que plusieurs grains de blé ou de raisin ne font qu'un pain et une boisson, de même ce pain et ce vin mystiques, qui nous sont présentés à la table sainte, brisent le Moi, et nous absorbent dans leur inconcevable unité. » *Les Soirées de Saint-Petersbourg,* 10e entretien.

institutions d'autrefois. Non seulement celui qui nous reçoit n'est pas le dieu quelconque d'un coin du globe ou d'un peuple séparé. C'est le Dieu unique du ciel et de la terre. C'est le Père de tous les hommes. Mais pour finir, la nourriture qu'il nous donne est substantiellement toujours la même : c'est la chair et le sang de son Fils, la chair unique qui est née de la Vierge Marie, c'est le sang qui a coulé sur le Calvaire.

De toutes manières, par le baiser de paix, par la fraction des pains, par la continuité de la nappe ou de la table, le rite essaye de faire voir au dehors la grâce de charité qu'il nous procure au dedans par la vertu de l'unique corps du Christ.

Mais cette vie qui procure l'alliance par l'union des chrétiens au Christ, on peut la considérer successivement :

dans son principe, à son origine, et par conséquent dans le passé, et ce fut la rédemption par la passion, la mort et la résurrection du Christ ;

dans le présent, où elle est à la fois la grâce et l'Église, les deux l'une dans l'autre ;

dans l'avenir qui nous attend, celui de la gloire et de la vision de Dieu.

La messe *Cibavit,* dans ses trois oraisons, collecte, secrète, postcommunion, dessine ce triptyque qui, comme le feu du cierge pascal, ne perd pas son unité en se partageant en lumières complémentaires. Et l'antienne du *Magnificat,* du même office du *Corpus Christi,* résume en quelques mots plus serrés encore ces trois aspects du même mystère : « ô banquet sacré, où (à cause du) Christ que nous

y recevons, se célèbre le souvenir de sa passion, où notre âme est remplie de la grâce, où nous est donné le gage de la gloire future ».

Nous sommes loin d'ailleurs d'avoir épuisé le mystère des rites eucharistiques, signes de la grâce de charité que la communion au Christ nous apporte. Et c'est le moment peut-être de récupérer un certain nombre de symboles secondaires, tirés des oblats et des espèces, que la tradition ecclésiastique sinon scripturaire, a exploités avec plus ou moins de liberté et de fidélité au cours des siècles. Ils auraient encombré notre route, si nous avions accepté plus tôt de leur demander des explications que la simplicité de l'institution du Christ suffisait à nous fournir. Au point où nous sommes parvenus, ils feront simplement figure d'ornements ajoutés et facultatifs. La grâce et la charité, par exemple, nous venons de le voir, nous viennent de l'unité du corps du Christ que nous apporte le sacrement d'un même pain partagé. Mais l'un des premiers témoins de la tradition primitive, l'auteur ou les auteurs mystérieux de la *Didaché,* voyaient aussi l'image de cette unité dans ce pain qui rassemble dans sa structure les grains de blé venus épars de toutes les extrémités de la terre, comme les membres du peuple de Dieu ; ils la voyaient aussi dans cette coupe unique de vin qui recueille dans sa fluidité le jus de raisins multiples et originairement dispersés.

Le P. de la Taille a été plutôt sévère pour ces symbolismes de seconde zone qui ont pourtant pris place ici ou là dans les textes liturgiques : par exemple le mélange de la goutte d'eau au calice

du vin qui représenterait soit l'union hypostatique, soit la participation des sacrifices des fidèles au sacrifice du Christ.

« Qu'il y ait une certaine ressemblance immédiate entre la multitude des grains on des raisins ramenés à un seul calice ou à un seul pain, et l'unité de l'Église constituée par de nombreux fidèles, qui le niera? Que ce rapprochement puisse être souligné avec piété et utilité par les docteurs et les pasteurs, soit pour recommander chaudement la charité, soit pour expliquer clairement l'unité, qui n'y consentira ? Mais autre chose est d'admettre une telle ressemblance et l'employer avec fruit, autre chose qu'elle ait été prise et choisie par le Seigneur pour signifier et réaliser dans le sacrement cette unité de l'Église, qui consiste dans la réunion des fidèles à lui et en lui[1]. »

Dom Capelle dit de son côté, en parlant du même symbolisme des grains et des raisins, d'abord dispersés, puis réunis : « cette image paraît aux esprits modernes beaucoup trop superficielle[2] ».

Mais un geste vraiment humain, précisément parce qu'il est humain et engagé dans la durée, suppose des antécédents et une succession, où il trouve d'abord sa préparation et sa mise en route, puis sa naissance et finalement ses séquelles, le tout groupé autour du sommet qu'il constitue, mais avec des pentes d'accès et de descente. Ainsi dans un développement musical, la phrase dominante se dégage

1. De la Taille, *Mysterium Fidei,* p. 533.
2. Dom Capelle, dans *Questions liturgiques et paroissiales,* 1942, N° 2, (juillet), p, 71.

peu à peu des essais moins sculptés qui l'annoncent et l'engendrent ; et quand elle s'est royalement affirmée, elle se fait suivre pour s'apaiser par d'autres variantes qui exploitent le détail de ses richesses pour prolonger lentement et en sourdine son thème triomphal. Dans le baptême par immersion par exemple, le bain total dans les eaux sanctifiantes, seul nécessaire avec la formule trinitaire pour la validité du sacrement, n'en supposait pas moins un dépouillement préalable des vêtements ensuite repris ou remplacés par d'autres. Et cette nudité mystérique, comme dit le P. Doncœur, favorable d'ailleurs à la purification des âmes et des regards, ne pouvait pas ne pas être exploitée à titre d'harmonique dans ce concert de symboles rituels, afin de souligner davantage les effets du baptême. Cette loyauté chaste et sacrée évoquait, nous dit saint Cyrille de Jérusalem, l'innocence d'Adam aux origines du monde, et à l'autre extrémité de l'histoire, le renoncement absolu du Christ sur la croix, l'un et l'autre mystère étroitement liés à celui du baptême. Ce dépouillement préalable, c'était l'abandon des vieux péchés ou du vieil homme qui allaient mourir dans les eaux où le corps se nettoyait de ses souillures ; et ces vêtements nouveaux, reçus des mains du parrain ou de la marraine à la remontée des fonts, c'était encore l'image de la vie nouvelle dans le Christ, la vie de la grâce du nouvel Adam. Quel décor splendide pour soutenir le symbole central, pour l'expliquer et le mettre en valeur.

Ainsi jadis chez les Hébreux le 14 nisan, le rite central de l'agneau pascal, évocateur des merveilles

de la sortie d'Égypte, s'accompagnait de rubriques secondaires, celle des herbes amères, celle du pain azyme, sans oublier la ceinture des reins, l'attitude debout et le bâton aux mains, qui reprenaient en tons mineurs la ligne générale du symbolisme. C'était la loi « aux multiples décors », dont parle l'un de nos cantiques essayant de traduire le latin de nos hymnes :

observata lege plene
cibis in legalibus.

Mais saint Paul l'avait dit bien avant notre liturgie : « le Christ, notre vraie pâque, a été immolé. Aussi mettons-nous à table, non pas avec le vieux levain de la malice et de la perversité, mais avec les azymes de la pureté et de la vérité[1] ».

De même, nous l'avons vu, dans le sacrement de la transsubstantiation. Celle-ci exige l'apport préalable du pain et du vin, leur mise à part, leur soustraction à tout usage profane, par conséquent leur oblation ou leur offertoire, finalement leur soumission absolue aux exigences d'un mystère qui veut leur changement total et substantiel. Ce sont tous les éléments visibles et invisibles d'un rite sacrificiel, qui peut et qui doit servir à la fois d'image et de support au sacrifice du Christ. Mais dans cette célébration aux multiples détours, que de détails l'on pourra souligner qui, en seconde ou troisième ligne, viendront entourer la signification principale du geste sacré.

1. *I Cor.* V, 8.

Les signes de croix, par exemple, vont se multiplier, les mains tantôt s'élever pour attirer le ciel sur les oblats, et tantôt s'étendre sur eux pour les ombrager de la présence de Dieu. Sur ce pain et sur ce vin, le prêtre va jouer le rythme de leur immolation rituelle comme s'ils étaient les victimes du vrai sacrifice : autant de symboles qui ne cesseront de parler aux yeux et aux oreilles, à l'imagination et au sentiment. Le corps du prêtre tout entier, debout, les bras dans la position de l'orante des catacombes, va devenir un spectacle sacré où les assistants pourront lire les phases du mystère invisible qui se déroule là-haut devant le trône de Dieu, après avoir été vécu jusqu'à la mort par le Christ sur l'autel de la croix.

La manière dont le Seigneur avait le premier, à la cène, de ses mains saintes et adorables, célébré le mystère, avec des paroles décisives et chargées de sens, achève d'enrichir le symbolisme eucharistique de significations concordantes et profondes. L'Eucharistie a été instituée, la veille de la mort de son auteur, dans un climat biblique, messianique, et eschatologique, dans une atmosphère pascale, à l'heure des adieux et des rendez-vous. Il plane sur elle de grands souvenirs et de grandes espérances, elle chante la victoire du ressuscité, mais elle annonce aussi la mort d'un ami, elle est une présence accrochée à un départ, elle pleure sur une agonie, elle triomphe à cause d'une victoire et d'une résurrection.

La piété de nos pères a recueilli tous ces précieux détails. Le banquet eucharistique, ou mieux le souper du Seigneur, comme disait la toute première langue

chrétienne, bien que stylisé aujourd'hui dans les rubriques du missel, continue dans les gestes et les textes d'évoquer ces aspects multiples du mystère, qu'on retrouverait tous à la rigueur dans le texte central et essentiel du canon :

La veille de sa mort douloureuse, il prit le pain dans ses mains sacrées et vénérables..., etc., jusqu'au dernier mot :

FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI C

1. Cf. saint Thomas déjà cité: *In IV Sent.,* D. XXXVIII, q. i, a. 5 : « Les rites sensibles de, l'Église sont les signes sensibles de choses spirituelles. Mais comme le signe corporel n'est pas capable de représenter adéquatement la réalité spirituelle, il faut parfois, pour signifier une chose spirituelle, employer *plusieurs* signes corporels. »

CHAPITRE V

CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE

i. l'aller et le retour sur un unique chemin

Nous souhaiterions, au terme du précédent chapitre consacré aux effets spirituels du sacrifice de l'Eucharistie, trouver une formule qui puisse à elle seule récapituler cette ascension vers la gloire de Dieu et cette descente vers les besoins des hommes, où nous avons vu la victime nous servir successivement de signe efficace. Déjà en commençant, nous avions cru trouver la synthèse de tant de valeurs dans cette idée que du commencement à la fin le rite a pour résultat de nous unir au Christ en son état de victime dans l'acte même de son sacrifice : *adunatio ad Christum, victimam sacrificii sui.*

Mais la liturgie nous fournirait peut-être des formules plus condensées encore, d'apparence plus abstraite, mais riches de tout le poids de leur métaphysique religieuse, et par exemple cette *secrète* qui nous avait déjà plusieurs fois inspirés, au IXe dimanche après la Pentecôte : *opus nostrae redemptionis exercetur.*

C'est bien cela : toute l'œuvre de notre rédemption, accomplie au Calvaire, et alors terminée, est comme mise en mouvement ou en action, grâce au sacrifice de la messe. Et la rédemption, c'est à la fois la gloire

de Dieu enfin procurée, tous ses droits reconnus, la religion et l'adoration réalisées, et d'autre part tous les problèmes humains résolus, celui du péché, celui de la souffrance, celui de la mort et de l'éternité, avec nos dettes payées, nos besoins satisfaits, nos espérances comblées et notre âme transformée par la vie divine que le Fils de Dieu nous a apportée ; tout cela, c'est la messe. L'auteur de *l'Imitation,* qui aimait si peu la Scolastique, l'avait dit en termes plus concrets, et de plain-pied avec les petites gens de son temps : « Quand M. le Curé célèbre sa messe, il fait honneur à Dieu, il procure de la joie aux anges, il construit spirituellement notre Église, il nous rend meilleurs chrétiens, et il se fait beaucoup de bien à lui-même, ce qui ne lui est pas interdit ».

Ainsi s'exprime la langue catholique populaire, celle que parlait Jeanne de Domrémy ou la vieille maman de Péguy au Faubourg-Bourgogne. Mais nous avons le droit d'allonger en arrière cette perspective d'humanité. En célébrant la messe, nous reprenons pour les réaliser de vieux projets rêvés depuis des millénaires sur les hauts lieux de toute la terre : en passant par le Christ nous communions au monde tout entier, nous parcourons un antique chemin, par où nos pères grecs ou barbares avaient passé, avec son aller et son retour, sa montée et sa descente, la route de tous les sacrifices, une route symbolique, mais qui cette fois réalise ce qu'elle dessine sous nos yeux. Telle est la messe, le chef-d'œuvre des hommes et de Dieu, parce qu'elle est l'invention du Dieu-Homme.

2. LA DOUBLE EFFICACITÉ RAMENÉE A L'UNITÉ

Mais notre incorrigible besoin d'unité conceptuelle rêve de pousser plus avant la pointe aiguë de la synthèse, et après avoir récapitulé les effets spirituels du sacrifice de la messe, nous voudrions ramener cette *chose sacramentelle,* cette *res sacramenti* au second sens scolastique du mot, à la première *res,* à cette autre réalité substantielle du mystère qui est la chair même du Christ immolé. Celle-ci, *sacramentum-et-res,* c'est le corps eucharistique du Christ. L'autre, en finale, *res-et-non-sacramentum,* c'est le corps mystique du Christ, nous l'avons vu. Or, le corps du Christ produit, ou construit, le corps du Christ, aurait dit et dirait saint Augustin ; l'un des corps du Christ, celui de la cène et du Calvaire, produit ou construit l'autre, celui que nous sommes.

Or c'est le même signe qui représente les deux. A travers les rites, on devine la synthèse, on ose ramener à l'unité ce mystère si complexe de notre Eucharistie. Déjà, au baptême, un même symbole, celui de l'eau qui immerge d'abord pour enfanter ensuite, représentait à la fois les causes et les effets du sacrement, les causes qui sont la mort et la résurrection du Christ, les effets qui sont la destruction du péché et la renaissance de l'âme. De même à l'autel, un seul rite récapitule en ses lignes visibles le principe et les fruits du mystère qu'il contient, et nous permet, en allongeant notre regard en arrière pour mesurer le chemin parcouru, d'embrasser d'une seule vue et une dernière fois les longs développements d'une théologie minutieuse et sévère.

Nous avons eu raison de diviser cette route en deux perspectives, celle consacrée à la vision de la victime présente, l'autre à la méditation des fruits spirituels du sacrifice. Au regard de Dieu, le mystère du rédempteur et de la rédemption ne font qu'un. C'est à cause des illogismes humains et du péché toujours possible, que les théologiens ont dû ailleurs, dans d'autres sacrements, distinguer le caractère et la grâce, et ici la présence du Christ et notre salut, et dire que l'on pouvait posséder l'une sans recevoir nécessairement l'autre : immoler le Christ sans profiter de son immolation. Mais en principe, la victime du Calvaire porte tellement en elle les fruits de son sacrifice, le signe est tellement inséparable de ses effets, que du côté de Dieu, quelle que soit la malice des hommes, la messe est toujours efficace : c'est ce que les manuels affirment dans leur style d'école lorsqu'ils parlent d'une valeur infaillible de la messe *ex typere operato* s'il s'agit des effets latreutiques ou eucharistiques qui regardent Dieu.

Il y a là une leçon ou une indication qui sont précieuses à garder. Immoler la victime, c'est contracter l'alliance, parce que la victime, c'est-à-dire le sacrifice, c'est l'alliance incarnée. Encore une fois, c'est la malice des hommes qui nous oblige à séparer dans le sacrifice la validité de la fécondité, et la victime des fruits spirituels qu'elle porte en elle. Mais en principe, les deux parties de cette étude se recouvraient, et la seconde ne fait que redire en d'autres termes ce que la première enseignait déjà.

3. LA THÉOLOGIE QUI RÉCAPITULE LE MYSTÈRE ET LE SIGNE : L'iMMOLATION SACRAMENTELLE

Ayant renoncé à toutes les définitions rapides, fragmentaires et superficielles du sacrifice, ramené trop sommairement à une oblation ou à une immolation, nous nous étions arrêtés devant une théologie plus profonde et, croyons-nous, à peu près totale : le sacrifice, c'est d'abord le mystère, c'est-à-dire une réalité du monde divin invisible et surnaturel ; — c'est la réalité de notre alliance avec Dieu, notre rédemption, si on la contemple de notre côté, — notre religion, si on la prend du côté où elle regarde Dieu.

Mais c'est un mystère incarné, c'est-à-dire à la fois réalisé et rendu présent et visible dans une victime, qui, ayant passé successivement par les exigences de l'oblation, de l'immolation, de la consécration (c'est-à-dire de l'agrément divin), porte en elle ce mystère, que nous attirerons définitivement à nous en communiant à elle.

La victime, pour nous, c'est le Christ, et puisque nous avons parlé d'incarnation, c'est son corps et son sang. S'étant offert et s'étant immolé, les deux opérations l'une dans l'autre, ayant été agréé ou plus exactement glorifié, le Christ est éternellement dans cet état de victime, état d'oblation et d'immolation, état de consécration ; tous ces états qui apparaissent successifs dans le temps sont immanents les uns aux autres dans l'éternité, où ils se conditionnent afin de faire pour toujours du Christ ce qu'il est, la victime et le sacrifice de l'alliance nouvelle.

Ce mystère étant ainsi constitué, il n'y a pas lieu de le refaire et encore moins d'en faire un autre. Il n'y aura jamais qu'une seule oblation et qu'une seule immolation du Christ, celles qui existent depuis le Calvaire et qu'il porte en lui.

Mais s'il n'y a pas lieu de faire le mystère, il est toujours nécessaire de nous y faire participer, de nous le communiquer, de nous y faire entrer, toutes ces expressions étant synonymes.

Or, il existe dans l'Église un moyen normal de nous communiquer les mystères de Dieu, c'est le sacrement, signe efficace du mystère qu'il représente. Le sacrement ne fait pas le mystère, qui par définition lui est antérieur, mais il le réalise en nous, en nous permettant d'y participer.

Comme dans le cas présent il s'agit d'un mystère sacrificiel, c'est-à-dire d'un mystère incarné dans une chose, dans un objet appelé la victime ou l'hostie, il faudra, pour que nous participions au mystère du sacrifice du Christ, non seulement un geste rituel ou sacramentel qui nous le représente pour le produire en nous, mais une transsubstantiation qui nous donne la victime même de ce sacrifice.

C'est ainsi que le pain et le vin nous ont été indiqués par le Christ pour rendre possible une transsubstantiation ; mais celle-ci, comme telle, comme réalité ontologique, est invisible. Pour qu'elle nous soit sensible, un signe ou des signes lui sont nécessaires. Elle-même n'en possède pas : c'est un mystère pur, un changement métaphysique total et surnaturel. Mais le sacrifice de la croix, avec lequel elle se confond, avait été historiquement

visible aux sens, et relève, comme tel, de l'imagination et du symbolisme. Il se prête au langage des signes. Quels seront ces signes? Ceux que le Christ a essentiellement institués, au nombre de deux, dit *l'encyclique:* la séparation des especes, laquelle représente la croix ; l'oblation des espèces, laquelle représente un sacrifice, les deux réunies représentant ainsi le sacrifice de la croix[1].

1. On nous permettra en terminant, après toutes les explications fournies, de serrer de près le sens du mot *signe* et par voie de conséquence, celui de l'adjectif *sacramentel.*

Le signe en général est une réalité (objet ou acte) du monde visible et sensible, qui sert d'expression et quelquefois de principe à une réalité invisible que la première contient ou à laquelle elle est intimement unie. C'est dans le composé humain que cette union, celle du corps et de l'âme, de la sensation et du sentiment, du geste et de la volonté, est la plus parfaite.

Cette définition générale convient aussi au signe rituel, qui cependant comporte une note de plus ; l'union est ici établie, par voie d'institution divine ou humaine, entre un mystère invisible et un geste ou un objet visible qui peuvent être indéfiniment répétés liturgiquement, alors que le mystère demeure toujours le même. Le signe rituel par excellence, c'est le sacrifice rituel, si bien défini par saint Augustin : *sacrificium visibile sacrificii invisibilis* [id est religionis] *sacramentum, id est sacrum signum, est.*

Or la passion du Christ sur la croix est un sacrifice au sens premier ou général, parce que, comme l'explique si bien saint Bernard, la religion du Fils et sa volonté d'amour pour son Père et les hommes, s'étant trouvées alors éminemment incarnées dans des faits visibles et en particulier dans les souffrances et la mort de la chair, elles ont trouvé là une expression sensible et historique qui leur sert à la fois de symbole, de preuve et d'achèvement total : c'est tout le composé humain du Christ, si l'on ose dire, qui a été alors sacrifié.

On peut et il faut ajouter que le déroulement de ces faits rédempteurs, de la passion et du crucifiement à la résurrection et à l'ascension, plus brièvement : de la mort à la gloire, correspond parfaitement au schéma liturgique des sacrifices rituels, qui suivent dans leurs rubriques symboliques ce même chemin avec les mêmes étapes, de l'immolation à l'agrément divin et à la consécration : c'est un second motif, ajouté au premier, qui nous oblige à dire que le Christ s'est immolé en sacrifice

Deux mots résument toute cette théologie, le premier emprunté à la langue religieuse de l'humanité, le second à la langue des chrétiens : l'immolation sacramentelle. Saint Thomas l'exprime ainsi : *in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie fanis et vini* (IIIa p., q. 22, a. 6, ad 2). Dans la nouvelle alliance, le sacrifice véritable du Christ est communiqué aux fidèles sous le signe du pain et du vin, avec les paroles prononcées par le Christ pour consacrer l'un et l'autre en son corps et en son sang.

pour notre salut; et dès lors évidemment ce sacrifice-là supprime tous les autres.

Mais l'Église ne va pas plus loin : elle ne nous oblige pas du tout à dire, bien au contraire, que la mort du Christ sur la croix est un sacrifice rituel. Cette mort est un fait historique ; elle n'a pas besoin, comme telle, d'être répétée ; elle ne le peut pas. Elle n'est pas une liturgie et, dans ce sens-là, elle n'est pas un signe, un signe rituel, un signe au sens sacramentel de saint Augustin.

Mais si elle n'est pas un signe rituel, elle en a un, que le Christ lui à donné, et c'est l'Eucharistie, grâce à laquelle le mystère rédempteur nous est indéfiniment communiqué. Et la définition augustinienne avec l'accent sacramentel qu'elle comporte, convient alors excellemment à l'Eucharistie : elle est un signe, le signe sacramentel ou le sacrement (au sens de saint Augustin) du sacrifice de la croix. On pourrait dire, si l'on veut, puisque la croix, nous l'avons vu, est, en un certain sens, un signe, que la messe est le signe d'un signe ; — mais parce que ce dernier mot serait ici employé en deux sens différents et cependant très voisins, il vaut mieux éviter cette expression bizarre et d'ailleurs inusitée, et se contenter de dire, ce qui résume le tout, que la messe est le signe (rituel ou sacramentel) du sacrifice de la croix.

DEUXIÈME PARTIE

THEOLOGIE DE L'EXISTENCE

I. L'EUCHARISTIE A SES ORIGINES

i. l'ordre d'exécution

Au cours de ce long exposé de la théologie eucharistique, pour ne rien laisser perdre de son contenu, nous nous sommes cramponnés en quelque sorte à la ligne d'exposition la plus traditionnelle, celle qui va du rite visible aux effets spirituels de grâce en passant parle mystère réel mais invisible. L'École nous avait fourni les étapes de ce grand chemin dont nous avons retrouvé les traces sous d'autres termes dans la tradition antérieure. C'est dans cet ordre-là que, très tôt, nos premiers docteurs et pères ont enseigné la foi qui est encore la nôtre. Il pouvait sembler paradoxal d'aller chercher dans des textes latins du xme siècle, d'inspiration et d'écriture scolastiques, une distribution d'idées qui nous permettrait de communier à la théologie des âges apostoliques; mais il y a souvent, de gré ou d'instinct, une continuité sourde et presque fatale, à moins qu'elle ne soit tout simplement l'œuvre du Saint-Esprit, entre les formules successives d'une foi fidèle à elle-même. Nos grand-routes nationales d'aujourd'hui recouvrent sans le savoir de petits sentiers ruraux de l'époque médiévale, et l'on reconnaît aussi quelquefois, à plusieurs pieds sous terre,

les grosses dalles des voies romaines où passèrent les légions ; parce que la ligne des unes et des autres ne provient pas de la volonté ni du caprice des hommes, mais de la déclivité naturelle des terrains, du cours des eaux, des cols et des gués obligatoires, et des besoins essentiels des relations humaines qui depuis des millénaires cèdent toujours aux mêmes pentes et aux mêmes exigences.

Cependant, dans l'élaboration de la trilogie scolastique, nous avons constaté quelques tâtonnements, dont souffrent encore aujourd'hui notre pensée et notre théologie. Le mot *res,* nous l'avons remarqué, est pris successivement en deux sens différents : il désigne d'abord, la première et la seconde fois, le corps du Seigneur réellement présent, et ensuite, la troisième fois, les effets spirituels produits dans notre âme par l'Eucharistie. Et au premier temps, le contenu exact dü mot a varié au cours de l'histoire : il a fini par ne plus désigner que le corps du Seigneur, abstraction faite du sacrifice, à partir du moment où la présence réelle, devenue l'enjeu des discussions hérétiques, a été de plus en plus affirmée séparément et en tête par l'École ; par voie de conséquence, l'Eucharistie et la communion ont été considérées d'abord comme le sacrement de la présence réelle : *communier, c'est recevoir Jésus-Christ dans l'Eucharistie,* dit le petit catéchisme actuel qui marche dans les pas du concile de Trente et, avec celui-ci, sur les traces de la Somme de saint Thomas, où la présence du corps est affirmée et étudiée avant le dogme du sacrifice de la messe. L'application qui fut faite par la suite du concept

de *sacramentum-et-res* aux caractères du baptême, de la confirmation et de l'ordre, a sans doute contribué à restreindre encore le sens de l'expression ; et le parallélisme l'a de plus en plus limité, dans l'institution eucharistique, à l'idée et à la présence du corps, sans adjectif ni exposant.

Mais quand les anciens parlaient du mystère contenu dans l'Eucharistie, ils avaient dans l'esprit une vision plus large. Comme ils ne se servaient pas encore du *sacramentum-et-res* pour parler du caractère des sacrements qu'on ne peut recevoir qu'une seule fois, ils entendaient cette locution dans l'Eucharistie, comme les mots l'indiquent, à la fois du corps du Seigneur et des espèces qui en sont le signe : ce qu'on ne voit pas, mais aussi ce qu'on voit, tout cet ensemble que la piété et la langue des modernes appellent encore le *très-saint-sacrement ;* mais ils entendaient aussi le mystère caché, celui du corps présent mais immolé, et ils donnaient à ce dernier adjectif son sens plein, qui voulait dire la vérité du sacrifice de la croix incarné dans la victime réellement présente comme telle, c'est-à-dire comme victime.

Aussi ne distinguaient-ils pas aussi bien que nous entre la présence réelle du corps et celle du sacrifice ; et, s'ils les affirmaient toutes les deux, c'était pour mettre l'accent, c'est-à-dire pour tourner d'abord leurs regards, sur le sacrifice, que nous savons d'ailleurs, dans le vocabulaire et la conception antiques, s'identifier à la victime. Ils ne séparaient pas non plus autant que nous, la vision du corps immolé du Christ et celle des effets de grâce que son

sacrifice eucharistique et la communion produisent en nos âmes. Il y a des traces nombreuses, disions-nous, de ce raccourci mental dans les vieux textes du missel, et en tout cas dans saint Augustin[1]. Et c'est peut-être ce qui explique le double usage du mot *res* à l'époque primitive, pour désigner deux réalités que nous distinguons aujourd'hui très nettement, mais qui étaient alors toutes proches l'une de l'autre dans le regard mystique de nos pères. La trilogie dont nous avons si souvent parlé se comprend presque mieux sous cet éclairage d'unité ; le *sacramentum-et-non-res,* c'est le rite pur et simple, c'est-à-dire les espèces sans réalité substantielle ; le *sacramentum-et-res,* c'est le corps sous les espèces, le corps eucharistique ; et la *res-et-non-sacramen-htm,* c'est le corps mystique, la réalité spirituelle qui dans nos âmes est perpétuellement engendrée par la première, c'est l'effet logique obtenu par le principe, c'est la charité avec tous ses fruits. Mais du corps

1. L'abréviation est quelquefois poussée si loin chez saint Augustin, que le bréviaire romain, le jour de la Fête-Dieu, au IIIe nocturne, n'a pas osé utiliser le texte du saint Docteur, sans y insérer une glose qui ramène l'expression de la pensée aux catégories habituelles de la langue scolastique. Voici le texte, avec l'indication des passages interpolés :

« Hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac par hoc, qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat [spiritaliter] carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem, [licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi ;] [sed magis] tantae rei sacramentum ad judicium sibi manducat et bibit, quia immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta, quae aliquis non digne sumit nisi qui mundus est ». Tract. XXVI, in Joannem, *sub finem*. (Voir l'histoire de ces interpolations dans Camelot, O. P., *Revue des Sc. Phil, et Thêolog.,* oct. 1947, p. 407, note 2.)

eucharistique au corps mystique, de la cause à l'effet, le passage est si normal que Ton comprend qu'un même mot, celui de *res,* ait pu, moyennant un exposant différent, c'est-à-dire avec ou sans le *sacramentum,* désigner l'un et l'autre[1].

Chose intéressante, le rédacteur, thomiste ou non, de la collecte de la messe *Cibavit* semble avoir voulu retrouver ou respecter cet ordre, mieux encore, avoir balancé son texte pour ne perdre ni l'une ni l'autre des deux faces de la *res:* d'abord le mystère de la croix : *passionis tuae memoriam reliquisti ;* puis le mystère de la présence réelle : *corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari;* et enfin la *res-et-non-sacramentum : redemptionis tuae fructum ;* et comme il avait mis en tête le *sacramentum-et-non-res : sub sacramento mirabili,* rien ne manque au contenu du dogme qui est de la sorte intégralement énoncé.

Les documents antiques ne sont pas obligés à cette rigueur dans les termes. L'accent de leur foi n'en est que plus éloquent, car il s'inscrit au naturel dans des formules lapidaires et fortes, sans contraintes d'école (nous allions dire sans précautions théologiques), et cependant sans hésitation ni erreur. Les formules sont pleines de la substance dogmatique aujourd'hui logiquement distribuée en thèses complémentaires. A lire ces certificats de naissance, nous

1. Soit par exemple, entre beaucoup d'autres, la postcommunion de la messe de l'Ascension : Praesta nobis, quaesumus, omnipotens et misericors Deus, ut quae visibilibus mysteriis *(i. e. sacramentis : sacramentum-et-non-res)* sumenda percepimus *(sacramentum-et-res),* invisibili consequamur effectu *(res-et-non-sacramentum).* Il est difficile de ne pas voir dans l'unique : *quae (sumenda),* à la fois le corps du Seigneur et le mystère des grâces qu'il nous apporte.

nous rendons compte du contexte psychologique et de la succession logique où les données complexes qui constituent le dogme de l'Eucharistie se sont présentées d'abord à l'esprit des premiers disciples et des premiers témoins. Nous voudrions en terminant percevoir ici le rythme des vibrations originelles de ceux qui les premiers entendirent les paroles de Jésus le jeudi soir, et essayèrent le classement originel des valeurs alors livrées par le Maître. C'est le sens de l'histoire que nous voudrions maintenant retrouver, *in principio,* à l'heure de la secousse, de l'émoi, et des premiers contacts de la conscience chrétienne avec son grand et nouveau mystère, le *mysterium fidei.*

2. l'ordre d'intention

La distribution actuelle de notre vision du dogme eucharistique nous en énonce donc la composition dans l'ordre suivant : au premier plan d'abord, le rite et son institution par le Christ : *sub sacramento mirabili;* ensuite la présence réelle qui en est la conséquence : *corporis et sanguinis sacra mysteria,* — et dont nous espérons percevoir les fruits spirituels : *redemptionis jructum jugiter sentiamus,* fruits ou effets que nous contemplons ainsi en dernier lieu, et comme à l'arrière-plan, pour en faire d'ailleurs l'ardent objet de notre prière, à l'exemple de l'Église qui, à la fin de la messe, les résume volontiers dans la ferveur ardente de ses post-communions de clôture, avant *Vite, missa est.*

Nous suivons de la sorte l'ordre d'exécution. Mais la logique de l'École nous a appris : *quod firius est in intentione, ultimum est in executione.* L'ordre d'intention est inverse de celui d'exécution. Or c'est le premier que la primitive Église et le nouveau testament semblent avoir plutôt suivi : dans l'Écriture, dans saint Paul, dans saint Jean, l'auteur sacré jette, semble-t-il, son premier regard sur la grâce ou les grâces obtenues par l'Eucharistie : ensuite il s'élève jusqu'à l'affirmation du sacrifice du corps et du sang réellement présents grâce aux rites du pain et du vin. C'est le même chemin que le nôtre mais en sens inverse. Il y a longtemps qu'Aristote nous a dit que la route de Thèbes à Athènes est la même que celle d'Athènes à Thèbes ; mais il ajoutait, paraît-il : ce n'est pourtant pas la même chose de la parcourir dans une direction ou dans l'autre. Essayons de saisir cette différence qui nous apporte de précieux miroitements dans le reflet de la pensée chrétienne.

Nous sommes depuis longtemps, à cause des négations hérétiques qui nous ont assaillis, obsédés par la préoccupation de prouver d'abord le dogme de la présence réelle. Du coup, nous nous privons en commençant de la vision de l'institution totale et du mystère intégral : en face d'un dogme qui est riche en profondeurs successives, nous ne voyons plus les plans dans leur ordre primitif, — ce qui nuit à notre intelligence des textes et même à leur force démonstrative. Mais quand le Christ eut prononcé le jeudi soir sur le pain et sur le vin les paroles de l'institution, — l'affirmation qui dut stupéfier davan-

tage ces bons juifs fidèles qu'étaient les Apôtres, ce fut probablement celle d'une alliance nouvelle substituée à l'ancienne, à celle de leurs pères, à celle de Moïse et de l'Exode, XXIV, 8, dont le texte à peine modifié, mais transposé et lesté d'un autre contenu, était pour eux reconnaissable dans les deux phrases de leur Maître. Or, de l'ancienne alliance, ils connaissaient les conditions et le prix : un sacrifice à offrir, une victime à immoler, du sang à répandre. Dans ce cadre historique et sacré, les paroles de Jésus s'éclairaient d'une lueur qui les effrayait, et leurs esprits décontenances se troublaient de plus en plus : c'était décidément la fin du rêve messianique facile, sans douleur et sans larmes.

Les allusions antérieures de leur Maître à des exigences inexorables des Écritures à son sujet, devenaient des certitudes qui ne pardonneraient pas. Ils pouvaient maintenant entrevoir à brève échéance un nouveau testament, mais dans le sang, car on n'obtenait pas l'un sans apporter l'autre. Et cette perspective, il ne fallait pas la mettre au futur ou au conditionnel, mais au présent. Un sacrifice d'alliance, c'était une victime et un rite. La victime était là au milieu d'eux. Et le rite, le Christ venait de l'instituer.

Dans ce rite, la présence réelle était immédiatement affirmée, mais elle n'était peut-être pas au premier plan de leur émotion ni même de leur pensée, et ce n'est pas d'elle qu'il faut partir pour analyser les textes et en saisir toutes les exigences. En mettant au contraire en pointe l'idée de l'alliance et du sacrifice, la lecture devient plus décisive.

Et d'abord l'on comprend mieux la formule paulinienne de la consécration du vin. On sait que les quatre témoins synoptiques, partagés en deux groupes, nous laissent hésitants entre deux constructions :

Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang (Paul et Luc).	Ceci est mon sang de l'alliance (Marc et Matthieu).

Mais la première formule, celle de saint Paul, le premier témoin en date de la tradition orale, le rédacteur du premier texte écrit, a toutes chances d'être primitive. A cause de sa tournure inattendue et rude, la phrase doit être probablement l'originale, de préférence à celle du groupe Matthieu-Marc, déjà plus stylisée et ramenée plus strictement à celle de l'ExodeL

On comprend mieux ainsi la réaction immédiate de l'Apôtre en face des faits qu'il rapporte, et qui sont l'objet de sa foi et de son témoignage : après avoir raconté l'institution, il projette aussitôt sa pensée et son commentaire sur la mort du Seigneur, victime du sacrifice de la nouvelle alliance : *mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Cette affirmation entraîne d'ailleurs à la suite dans le texte et dans la réalité la présence du corps et du sang : *reus erit corporis et sanguinis Domini,* mais en seconde ligne mentale seulement, car le mystère, c'est d'abord la célébration de la mort du Seigneur et du gage

1. Dans l'un des plus vieux textes d'anaphores que nous possédions, celui des *Constitutions apostoliques,* la formule prononcée sur le pain s'écarte des textes synoptiques pour adopter la même direction que celle des paroles prononcées par le Christ sur le vin dans saint Paul et dans saint Luc : « ceci est le mystère de la nouvelle alliance, prenez-en, mangez, ceci est mon corps. »

de son retour. Ce *donec venial,* auquel nous avons fini par attacher si peu d'importance, était peut-être, non pas dans la pensée de saint Paul, mais dans celle de ses pauvres Corinthiens, le résultat le plus important de la cène du Seigneur : le gage de la parousie prochaine ; en tout cas, c'est, à titre d'argument *ad hominem,* la ligne de pensées qui soutient toute la page et toute l'argumentation de l'Apôtre : si l'Eucharistie n'a pas empêché certains d'entre vous d'être malades, et même, pour comble de malheur, de mourir avant le retour du Christ, en d'autres termes, si l'Eucharistie n'a pas produit pour vous les effets que vous en attendiez d'abord, c'est parce que vous célébrez mal la cène du Seigneur.

Nous nous contenterons de conclure que saint Paul met au premier plan de sa pensée le saint sacrifice du Christ, qui définit d'abord l'Eucharistie.

Pour nous, chrétiens de vieille chrétienté, l'idée que la mort du Christ a été un sacrifice et le sacrifice de la rédemption, nous paraît relativement assez simple, à force d'être devenue classique et d'énoncé courant. Le crucifix stylisé qui orne nos maisons est un signe plus éloquent que toutes les thèses des manuels : l'iconographie, à force de retoucher cette image, a fini par concilier dans cette figure la pensée de la mort et l'évocation du triomphe. Nous voyons invisiblement le Père en-haut accueillant son Fils, et celui-ci présidant aux destinées du monde :

O crux, ave, spes unica !

Dans l'Eucharistie au contraire, la présence réelle continue d'éprouver notre foi :

visus, tactus, gustus, in te fallitur.

Elle se heurte à nos petites conceptions superficielles du monde physique. C'est elle qui est l'épreuve suprême pour notre raison et qui nous force à dire : *credo quidquid dixit Dei Filius.*

Chez les premiers témoins au contraire, l'étonnement et le mérite étaient ailleurs. La passion et la mort du Sauveur avaient été un événement atroce et sans gloire, en tout cas sans aucun appareil liturgique. Elles ne constituaient pas par elles-mêmes un rite que l'on pût répéter en style de rubriques lévitiques. Dans cette tragédie affreuse, dans ce jugement injuste, dans cet assassinat juridique et dans ces tortures ignominieuses, chercher l'équivalent ou le type d'un mystère sacré, choquait d'abord les sens, l'imagination et la pensée.

Aussi l'auteur de l'Épître aux Hébreux, et l'auteur du quatrième évangile, chacun avec sa méthode, scs préoccupations et son style, — combien différents les uns des autres ! — crurent-ils d'abord immédiatement nécessaire d'exposer le dogme du sacrifice du Christ. Et ils le firent sans faire allusion à l'Eucharistie chrétienne, que leurs lecteurs étaient supposés connaître et qui était couramment pratiquée dans les communautés. L'important n'était pas de décrire des rites d'usage hebdomadaire, ni même d'en rappeler l'origine, mais d'en montrer les principes essentiels et, pour tout dire, le mystère présent et caché :

sacra mysteria venerari.

Telle était la position du problème eucharistique à l'époque des Apôtres.

Ce n'est que beaucoup plus tard, à l'heure des pre-

mières hérésies eucharistiques des ixe et xic siècles, à l'heure plus tardive encore des redoutables mutilations découpées dans la chair du dogme par les positions protestantes, à l'heure aussi des développements légitimes de la piété eucharistique dans les périodes médiévale et moderne, — que la présence réelle passera au premier plan de l'exposé du dogme, au risque parfois de faire oublier à certains fidèles le sacrifice qui l'exige et qui nous la procure. Le sacrifice, c'était au contraire la préoccupation des premiers chrétiens, non pas d'abord le sacrifice de la Cène, mais celui du Calvaire, qui explique l'autre. C'était la grande nouveauté inattendue de l'Évangile. A force de parler du sacrifice de la messe et du sacrifice du Calvaire, nous avons fini par croire que ce double dogme était naturel à nos esprits. C'était au contraire une affirmation étrange, inouïe, que la mort d'un homme, fût-il le Seigneur, sur un gibet, à la suite d'une condamnation inique et lamentable, fut substituée tout à coup à la liturgie et aux rites de l'autel de Yahveh et de tous les autels du monde. C'était, semble-t-il, enlever le mot sacrifice à ses origines historiques, et le projeter dans un contexte où on ne l'attendait pas.

Bref, quand nous parlons de l'institution de l'Eucharistie, nous pensons d'abord à l'institution du rite, racontée dans les Synoptiques, et omise dans saint Jean. Nous avons fini par y voir la plus grande nouveauté du mystère : ce pain et ce vin changés, moyennant les deux paroles du Seigneur, qui nous donnent son corps et son sang.

Mais il est probable que dans l'esprit des Apôtres,

la nouveauté de premier plan était celle d'une nouvelle alliance, d'un autre sacrifice, dont leur Maître allait être la victime ou l'hostie.

En présence du mystère total, l'Épître aux Hébreux, sans s'attarder sur le sacrement comme tel, sans parler du pain et du vin auxquels pourtant Melchisédech lui eut fourni une excellente occasion de s'accrocher, est allée directement à ce qui paraissait sans doute à ses lecteurs, d'origine juive, plus étonnant encore que la présence réelle et la transsubstantiation, à savoir que la mort, l'ascension et la résurrection du Christ fussent un sacrifice. Nous sommes tellement habitués à ce dernier dogme que nous ne réalisons plus assez combien il dût être à l'origine *scandaleux 'pour les Juifs et folie pour les Gentils.*

3. LE SACRIFICE FONDEMENT DE LA PRÉSENCE RÉELLE

Il faut montrer maintenant comment ce dogme du sacrifice du Christ sur la croix et sur l'autel contenait déjà celui de la présence réelle que le concile de Trente a mis en tête de ses définitions eucharistiques. L'ordre des facteurs ne modifie pas le montant du produit.

Le dogme du sacrifice de la messe et celui de la présence réelle, qu'une longue élaboration scolaire, de nécessaires controverses avec l'hérésie, et finalement la distribution des sessions et des canons du concile de Trente, nous ont habitués à énoncer

et à voir séparément, sont en vérité à l'origine fortement imbriqués l'un dans l'autre, se soutenant mutuellement, s'expliquant l'un par l'autre pour se défendre ensemble contre les négations.

Si le corps du Christ est présent, c'est parce qu'un sacrifice ne se conçoit pas sans une victime ; c'est même parce que dans le vocabulaire traditionnel de l'humanité, victime et sacrifice ne font qu'un : à l'origine le sacrifice est moins une action ou un geste qu'une chose, — ou plutôt c'est un objet où survient un changement : *sacrificia firofirie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit,* dit saint Thomas (IIa-IIae, q. 85, a. 3, ad 3).

Et si l'hostie et le sacrifice sont ici réels tous les deux, si l'Eucharistie n'est plus ce qu'elle était chez les Juifs, une simple bénédiction accomplie sur un objet évocateur, un geste purement symbolique qui ne contenait pas ce qu'il représentait, — c'est parce que, à cause des paroles de l'institution renouvelées du texte de l'Exode, le sacrement chrétien prend la succession du vieux sacrifice de l'alliance offert autrefois par Moïse avec des animaux en chair et en sang. On ne conçoit pas un sacrifice offert en effigie, avec un agneau pascal en carton, en sucre ou simplement en image. *Deus non irridetur, on ne se moque fias de Yahveh.* Des juifs profondément croyants comme l'étaient les douze témoins de la Cène, qui connaissaient leur *thorah* et les récits de l'Exode, n'auraient jamais eu l'idée que leur Maître eût osé ou voulu employer les paroles solennelles de Moïse sans donner à celles-ci leur sens plein, c'est-à-dire sans offrir en même

temps une victime réellement présente. On n'amusé pas Yahveh avec des déguisements.

N'oublions pas dans quelle atmosphère religieuse se trouvent les Apôtres ce soir-là : qu'ils aient ou non célébré d'abord, avec leur Maître, les rites de la Pâque juive (c'est l'objet d'une controverse éternelle entre les commentateurs des évangiles), les douze disciples savaient bien ce que signifiait cette fête annuelle qui assemblait Israël tout entier en ses demeures autour de l'agneau traditionnel. Cette célébration n'était pas une figure vide, c'était le renouvellement, avec chaque année l'immolation d'un nouvel animal, d'un sacrifice obligatoire. La Pâque, c'était l'alliance signée tous les ans, au prix d'un sacrifice réellement recommencé. Les deux paroles du Sauveur, les deux *hoc* et *hic est,* avec derrière ou au premier plan la mention du testament, ne pouvaient s'entendre que de la présence résistante et véritable d'une victime sans laquelle il n'y aurait eu ni sacrifice, ni alliance. L'eucharistie juive n'était qu'un simple *benedicite* combiné avec une action de grâces. Mais l'Eucharistie chrétienne, qui lui emprunte son nom et son *cursus* oratoire, est beaucoup plus que cela : elle est l'héritière victorieuse des sacrifices de l'Exode.

Mais il faut poursuivre : la victime de cette célébration imprévue d'une Pâque nouvelle, ne pouvait-elle pas être simplement ce pain présent sur la table avec ce vin dans la coupe ? Non ; car cette fois ce n'était pas l'ancien testament qui se serait dressé pour exiger une interprétation réaliste des paroles de Jésus, mais c'eût été le nouveau lui-

même, c'est-à-dire cet évangile du royaume, cette bonne nouvelle annoncée par le Sauveur aux villes et aux campagnes depuis deux ou trois ans, que nous appelons le message chrétien ou mieux le dogme de la divinité du Christ Fils de Dieu.

Les Apôtres étaient tellement habitués à voir leur Maître se substituer à toutes les autorités du passé, à toutes les institutions d'autrefois, et à certains moments à Yahveh lui-même qu'il appelait son Père ! La logique de ces positions les obligeait, dans l'hypothèse de la célébration du sacrifice de l'alliance nouvelle, avec le Christ comme victime, à voir le pain et le vin faire place au corps et au sang de cet unique et definitif agneau pascal.

On pouvait bien, sous la loi antique et le vieux testament, célébrer la Pâque chaque année, le 15 nisan, avec des agneaux successifs, qui commémoraient le repas de la sortie historique de l'Égypte, en attendant la libération définitive d'Israël par le Messie.

Mais après tout ce que le Christ avait dit de lui-même, de ses rapports avec son Père, de sa filiation unique, l'idée de sceller l'alliance sans lui, ou de lui substituer un truchement de pain ou de vin, devenait impossible. Car l'alliance c'était lui-même en personne. La célébrer sans qu'il fût présent équivaudrait à offrir un sacrifice sans victime : une telle idée supposait tant de contradictions absurdes que jamais l'esprit des Apôtres et des premiers chrétiens ne pensa prendre cette direction. En somme, la présence réelle est encore une conséquence du dogme de la divinité du Christ, avec tout ce qu'elle suppose,

son égalité avec le Père et l'identification du roi au royaume.

Dès lors le sacrifice chrétien pourrait bien recommencer la répétition d'un sacrement de pain et de vin : cette multiplicité ne serait jamais que dans le rite et dans les espèces successives ; mais la substance serait toujours la même : ce serait l'unique corps du Christ, le corps qui avait souffert. Le pain serait substantiellement éliminé. C'était déjà sous un autre vocabulaire le dogme de la transsubstantiation et celui du sacrifice, télescopés en un seul, avec la présence réelle comme condition ou corollaire.

La prédication de Jésus avait tellement identifié en sa personne le royaume et le roi, la rédemption et le rédempteur, qu'il était impossible de concevoir le sacrifice du Christ sans le corps du Christ. Cette négation ou ce refus n'auraient pas eu de sens, ils étaient impensables, car personne n'aurait imaginé cette solution purement symbolique, à laquelle aurait contredit toute l'Écriture, ancienne et nouvelle. Qui donc aurait cru possible le mystère du Christ sans la présence du Christ ? Qui aurait songé à participer à sa grâce sans qu'il fût présent ? A trouver la vie dans du pain et du vin, alors que c'était lui qui était la vie ? A célébrer la Pâque sans l'agneau pascal ? A échanger l'Agneau de Dieu contre un morceau de pain ? A signer l'alliance sans la victime de l'alliance ?

Jésus qui prend la place de Yahveh dans les relations de Celui-ci avec les hommes, c'est-à-dire dans la religion, — prend aussi la place de tous les anciens

intermédiaires, hommes, choses et rites, dans ces mêmes relations religieuses. *Sine me, nihil potestis jacere.*

Dans le repas pascal juif, un agneau, hier enlevé à la bergerie, peut bien prendre la place de l'agneau lointain qui avait délivré les pères le soir de leur sortie d'Égypte ; mais jamais un morceau de pain ou un calice de vin ne pourraient remplacer le corps et le sang du Christ dans ses fonctions de victime. C'est le pain et le vin qui au contraire seront remplacés par le corps et le sang, c'est-à-dire changés en ceux-ci : le *mysterium fidei,* d'un bout à l'autre de ses exigences, est identique à lui-même.

La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie n'a donc pas pour principe de départ la personne du Sauveur, mais son corps et son sang. Il ne faut pas par conséquent rattacher la présence réelle aux repas de communauté que présidait le Christ en personne durant sa vie mortelle, ni même aux apparitions qui ont suivi la résurrection, mais à la *coena dominica,* c'est-à-dire au fait que le Christ, *in qua nocte tradebatur,* avait à la fois révélé le caractère mystérieux et sacrificiel de sa mort du lendemain et de sa résurrection le troisième jour, et institué un rite commémoratif et efficace de ce grand mystère.

4· LE ROLE DU PAIN ET DU VIN

Le pain et le vin tiennent néanmoins, sous le nom de signes ou de sacrement, une très grande place dans le mystère de l'Eucharistie. La transsubstantia-

tion n'est possible que moyennant leur présence préalable, et le corps du Christ ne nous est donné que grâce à leurs espèces. C'est sur eux que l'Église accomplit son geste ; c'est à cause d'eux que le même rite, en puisant ses matières premières dans la création, dans les greniers à blé et les vignes fécondes, peut être indéfiniment répété jusqu'à la fin des temps.

Dans l'exposé actuel du dogme, ce rite visible des espèces du pain et du vin est placé en tête de la trilogie classique, sous le nom de *sacramentum-et-non-res.* Dans la présentation primitive de la doctrine, telle que nous l'avons lue dans saint Paul, il viendrait plutôt à la fin, nous l'avons vu. Et puisque dans ce dernier chapitre nous avons pris la résolution de suivre l'ordre conceptuel des origines, nous parlerons maintenant du rôle du pain et du vin et, avec eux, de la liturgie qu'ils rendent possible, à laquelle ils apportent leur substance et prêtent leurs images. Quelle place ne tiennent-ils pas aujourd'hui dans les cérémonies et les prières de la messe, au moins à ses débuts : ils sont présentés à Dieu à l'offertoire, désignés dans les secrètes au pluriel sous le nom d'oblats ; ils sont partout sous-entendus ou mentionnés au moins à titre de symboles. Ce style liturgique date de loin : saint Irénée soulignait déjà la présence nécessaire et la valeur de ces oblats, choisis parmi les créatures les plus chastes pour servir à la gloire du Créateur x. *De tuis donis ac datis,*

i. « Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo ofierre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit, et

répète encore tous les matins le prêtre au canon : « nous les avons pris, Seigneur, parmi les dons reçus de vous » ; — et telle ou telle oraison commente plus largement cette formule, par exemple la secrète du jeudi après le dimanche de la Passion, qui s'élève jusqu'à l'éloquence :

Domine, Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera jussisti dicanda constitui : tribue, quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium, et aeternitatis efficiant sacramentum. Per J. C. D. N...

Seigneur notre Dieu, qui avez choisi de préférence les créatures chargées par vous de subvenir à notre faiblesse, quand vous avez institué les offrandes que nous devions consacrer à votre nom : accordez-nous, s'il vous plaît, qu'elles soient pour nous le soutien de la vie présente et le sacrement de la vie éternelle. Par N. S. J. C...

A l'origine, nous avons vu que les textes parlaient d'abord et presque exclusivement du sacrifice du Seigneur, et nous savons pourquoi. Mais aujourd'hui, et depuis que le dogme est bien admis, pourquoi le missel ne soulignerait-il pas la ligne visible

gratias egit, dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est... »

« Lorsqu'il donnait à ses disciples le conseil d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures, — non que Dieu en eut besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne fussent ni stériles ni ingrats, — il prit ce morceau qui faisait partie de la créature du pain, et rendant grâces, il dit : ceci est mon corps. Et de même ce calice qui sort de cette créature dont nous faisons nous-mêmes partie, il le déclare être son sang... » (*Adversus Haereses,* livre IV, cap. 17. — *P. L.,* VII, 1023.)

qui soutient le mystère invisible ? Pourquoi ne détaillerait-il pas le signe et ses symboles ? Pourquoi la liturgie ne parlerait-elle pas longuement de ce sacrifice de l'Église, qui, sous les figures du pain et du vin, et grâce à eux, vient se mêler au sacrifice du Christ ?

Ce développement légitime autorise bien des remarques utiles.

Une première observation portera sur l'accrochage historique et d'ailleurs purement extérieur de notre Eucharistie chrétienne à ce que l'on peut appeler l'eucharistie des Juifs. Cette hérédité liturgique était ignorée des anciens auteurs ou depuis longtemps oubliée. Les recherches récemment poursuivies dans les documents de la littérature rabbinique nous permettent au contraire de comprendre tous les jours un peu mieux comment Notre-Scigneur a utilisé des gestes traditionnels pour créer le plus grand de ses mystères, et comment il a facilité de la sorte aux Apôtres la transition, ou plutôt le passage, de l'ancienne loi à la nouvelle.

Novum Pascha novæ legis Phase vetus terminat.

Cette succession pouvait en tout cas aider les disciples à entrer dans l'intelligence de l'extraordinaire institution du Christ.

Le Sauveur, au cours ou à la fin du repas qui désormais porterait son nom : *coena dominica,* avait probablement, pour suspendre la nouvelle alliance à des cadres liturgiques antérieurs connus des ïïpôtres, employé des formules rituelles familières en Israël, et qui portaient déjà le nom *d'eucharisties.* Les mots εὐχαριστήσα , εὐλογήσα , de nos textes,

n'étaient pas des termes généraux, mais des expressions techniques, comme il y en a dans le vocabulaire de toutes les religions organisées. L'eucharistie juive était une formule de prières, plus exactement d'action de grâces, par laquelle on remerciait Yahveh de l'un ou l'autre de ses dons, que ce fut un grand événement de l'histoire du peuple élu, ou l'un des aliments disposés sur la table pour le repas : actions de grâces *par* ou *pour,* peu importe, les deux idées étant très voisines. Dans une Eucharistie, que ses disciples recommenceraient en son nom après son départ, en mémoire de lui, le Christ enchâssa tout à la fois le souvenir et la réalité des événements de la nuit et du jour qui allaient suivre, en même temps que le mystère permanent de son sacrifice et de sa présence. Il y déposa ses adieux, son départ, sa passion de ce soir et du lendemain, sa mort, et son retour qui supposait sa résurrection. Et c'est encore aujourd'hui la première pensée exprimée par l'Église au moment où elle vient de réaliser les saints mystères toujours chargés des mêmes résonances et d'une histoire véridique qui dure encore : « en nous souvenant, Seigneur, de la bienheureuse passion du Christ, votre Fils et notre Seigneur, et aussi de sa résurrection hors des enfers et de sa glorieuse ascension au ciel... »

On peut donc supposer que l'Eucharistie du Christ est partie de cette eucharistie juive, comme d'une base d'élan, et que le Sauveur avant de prononcer ce que nous appelons à juste titre les paroles de l'institution, a commencé, comme le disent d'ailleurs les textes, par prononcer une action de grâces dans

laquelle peut-être comme nous au missel, il a parlé du pain et du vin ; puis tout à coup il affirma et présenta son corps et son sang, en les donnant comme la victime d'une alliance nouvelle à signer et à célébrer. On oserait ici se souvenir, pour l'appliquer au geste du Seigneur, d'une formule de saint Paul aux Colossiens (m, 17) : « eucharistiant, c'est-à-dire rendant grâces à Dieu le Père par lui-même, le Christ ». Ainsi fait encore l'Églisc tous les matins : *gratias agens Deo et Patri per Ipsum.*

De savants auteurs[1] ont récemment essayé de préciser davantage. Laissant de côté le problème quasi insoluble de savoir si oui ou non Jésus a commencé le jeudi soir par célébrer la Pâque juive, ils ont retrouvé dans les livres de la synagogue la mention et les rubriques d'un repas liturgique ordinaire tel que le pratiquaient à certains jours et en famille les Israélites de l'époque ; et ils ont constaté que les gestes du Seigneur sur le pain et sur les deux coupes, et d'autres particularités encore de la dernière cène, comme le lavement des pieds ou le départ de Judas, venaient parfaitement s'insérer en bon ordre à tel ou tel endroit de ce cérémonial. Notre Eucharistie, qu'elle ait eu lieu le 13 ou le 14 nisan, était née au cours d'un repas rituel, dont elle a conservé quelque temps le cadre et l'atmosphère. On comprend

1. Les références ont déjà été données plus haut, p. 50. Voir surtout dans *La Maison-Dieu,* n° 18 *(Éditions du Cerf,* 1949), les articles de MM. Louis Bouyer et Henri Chirat, sur l'Eucharistie à la dernière cène, et sur l'Eucharistie et l'agape. Voir ci-joint, dans les grandes lignes, le tableau synoptique proposé par ces auteurs. Pendant la correction de nos épreuves, l'article de M. Chirat a paru en volume, dans *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique,* aux *Édition du Cerf,* 1950.

mieux dans cette hypothèse ce que pouvait être cette *caena dominica* des Corinthiens, où, pendant quelques décades, les ombres de l'ancien testament ont continué de couvrir pour les protéger les lumières du nouveau :

umbram jugat veritas,
noctem lux eliminat.

L'agape chrétienne était une institution juive, enrichie désormais d'une substance toute nouvelle. L'enveloppe a vite disparu. L'essentiel est demeuré : c'est la messe, qui à son tour a construit sa liturgie propre autour de ce noyau originel et obligatoire. On reconnaît ici les lois de la génération et de la vie, avec d'ailleurs les signes de l'hérédité, ne serait-ce que dans l'appareil et la construction littéraires de la préface et du canon.

Tableau synoptique

Le repas juif décrit dans le traité *BERAKOTH* (bénédiction).	La cène du Seigneur
Hors-d'œuvre avant la table (et coupes de vin), précédés d'une bénédiction.	La 1re coupe de saint Luc : Luc. XXII, 18.
Ablution des mains.	
A table : bénédiction solennelle du pain avec action de grâces.	Institution de l'Eucharistie sous l'espèce du pain.
Suite du repas.	

Bénédiction de la lampe.	Départ de Judas.
Second lavement des mains (par le plus jeune, finissant par l'aîné).	Lavement des pieds.
La coupe d'action de grâces : vin coupé d'eau	Institution de l'Eucharistie sous l'espèce du vin.
La grande eucharistie finale[1].	La prière sacerdotale (Joan. XVII).

Et comme la chronologie et l'attribution des ouvrages du nouveau testament sont certainement conditionnés par l'écartement progressif de l'Église et de la Synagogue, on devine combien cette vision des choses, unie à tant d'autres indices, aux résonances différentes des auteurs sacrés en face d'un problème qui évoluait tous les jours, pourra de plus en plus éclairer l'histoire des origines chrétiennes et de nos livres inspirés.

Mais, pour rester dans notre sujet, nous comprenons mieux à cette lumière pourquoi les rites sacramentels de l'Eucharistie, le *sacramentum-et-nonres,* tiennent relativement si peu de place dans

1. Cette vision des choses serait la condamnation définitive du système Lietzmann sur les origines de l'Eucharistie, dont le P. de Montcheuil avait courageusement, avec une autre méthode, réfuté les positions dans *Mélanges Théologiques,* Ie partie, chap. I, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament* (Aubier, 1946). Lietzmann a d'ailleurs été abandonné aussi bien par Culmann *(Le culte dans l'Église primitive)* que par Leenhardt *(Le sacrement de la sainte cène),* ces deux derniers auteurs publiés à *YActualité protestante* (Paris et Neufchatel.)

le nouveau testament où ils ne sont que rarement mentionnés. L'accent et l'attention, nous l'avons dit, étaient ailleurs ; ils portaient sur le sacrifice de la croix plutôt que sur le sacrifice de l'autel. Mais c'était peut-être parce que les rites de celui-ci ne semblaient pas dans leur matière, dans leur appareil (nous ne disons pas : dans leurs formules ou leurs formes), ni tellement nouveaux, ni tellement extraordinaires. Dans l'institution si complexe de l'Eucharistie, les éléments qui *faisaient choc* chez nos pères ne sont pas tout à fait ceux qui aujourd'hui retiennent d'abord notre curiosité.

Le quatrième évangile semble bien confirmer cette hypothèse de lecture : lorsqu'il raconte la passion et tout ce qui l'a précédée au cénacle, il préfère insister sur le mystère partout caché et affirmé dans les faits et les discours de cette soirée d'agonie : ce mystère est celui du sacrifice du Christ, non pas tant sous les espèces du pain et du vin qu'à la barre des tribunaux successifs de Caïphe et de Pilate, sur le Calvaire, et dans la gloire de la résurrection prochaine : la *res* plutôt que le *sacramentum*.

Nous arracherons peut-être de la sorte à saint Jean une partie de son secret. Pourquoi n'a-t-il pas, lui, le disciple bien-aimé, raconté ce que nous appelons à juste titre l'institution de l'Eucharistie ? Ce problème-là est loin d'être résolu. Mais peut-être l'auteur du quatrième évangile eût-il été bien étonné qu'on lui posât cette question. Il croyait peut-être avoir précisément détaillé ce récit, en consacrant de nombreuses pages à la cène du Seigneur, tout en évitant d'ailleurs de faire double emploi avec

la tradition synoptique que ses lecteurs connaissaient par cœur (c'est cette dernière explication que l'on donne souvent, et elle garde toute sa valeur, bien que, peut-être, elle n'épuise ni le sujet, ni notre curiosité). N'avait-il pas, en s'étendant sur toutes les particularités de la veillée suprême dans la chambre haute, livré tout le contenu de l'institution et du mystère, l'atmosphère et la signification de la cène du Seigneur, toute sa substance spirituelle, telle que l'avaient révélée les discours du Christ, les incidents du repas, le lavement des pieds, et la dernière prière du Maître ?

Ses lecteurs connaissaient le rite, d'abord en leur qualité d'anciens clients de la synagogue, s'ils venaient du judaïsme, mais surtout parce qu'ils fréquentaient tous les dimanches les réunions de l'Église. Ce qu'ils demandaient au dernier témoin qui écrivait pour eux, c'était de leur livrer le contenu spirituel et invisible de ces gestes sacrés, tels que les avaient désormais intérieurement transfigurés les paroles et les attitudes du Seigneur le soir de l'institution et les événements rédempteurs qui avaient suivi.

1. Le P. Rousselot, dans *Christus* (La religion chrétienne), écrivait à propos de saint Jean : « pour les esprits de cette trempe, la chair n'est parfaitement rien par elle-même : toute sa raison d'être et toute sa nature, c'est de pouvoir être pénétrée par l'esprit et employée à ses fins. Elle est toute prête à servir de voile et de véhicule à l'esprit ; en retour, l'esprit la consacre et lui communique quelque chose de sa valeur et de sa sainteté. » Et l'auteur, à ce propos, disait de saint Jean que « mystique et spéculatif au plus haut degré, (il était) en même temps un grand *sacramentaliste* ». Combien ce dernier mot apparaît exact, lorsque le quatrième évangile, à toutes ses pages, nous fait voir dans les gestes historiques du Christ, à travers ses miracles en particulier, les signes révélateurs, les symboles expressifs de sa divinité et de toute sa vie intérieure, et à certains moments la présence

Cette présentation des choses offrait bien un certain danger doctrinal, celui de dissocier le mystère et le rite, de ne voir dans TEucharistie qu'une présence spirituelle du Sauveur, sa rédemption et sa grâce plutôt que son corps. Λ l'heure où achevaient de disparaître de ce monde les derniers survivants de la cène du jeudi soir, cette interprétation purement spiritualiste de l'institution du Seigneur pouvait séduire de jeunes néophytes, épris de science plus que de réalisme, et dont quelques-uns, au dire de saint Ignace, doutaient déjà de la réalité corporelle de l'incarnation et donc de TEucharistie. Mais précisément, au chapitre vi de son évangile, en rapportant le discours sur le pain de vie, saint Jean avait pour toujours, en quelques versets irrésistibles, barré la route à ces tentations pudibondes, à ces hésitations craintives, et doté la présence réelle des formules les plus exigeantes et les plus inébranlables.

C'était l'époque, si Ton en croit certains textes à demi effacés par le temps et que M. Chirat[1] a récemment exhumés du *Liber Pontificalis* et du Bréviaire romain, — où le pape Alexandre, premier

mystérieuse du Père lui-même : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem*. Mais si saint Jean est le plus grand des sacramentalistes, il n'est pas le plus détaillé des liturgistes : il n'a pas raconté avec précision le baptême du Sauveur, c'est-à-dire l'origine historique du baptême chrétien, il n'a pas rapporté les paroles de l'institution de TEucharistie, bien qu'il ait écrit sur le baptême, dans l'entretien avec Nicodème, et sur TEucharistie, dans le récit de la cène, les paroles les plus « sacramentalistes » du nouveau testament.

1. Dans le n° 18 de *La Maison-Dieu,* Éditions du Cerf, 1949, p. 57.

du nom, insérait, pour la première fois ou définitivement, au canon de la cène du Seigneur, les paroles de l'institution[1]. Et ce fut sans doute la seconde et solide barrière qui pour toujours protégea contre l'oubli ou les distractions le contenu dogmatique de notre Eucharistie chrétienne.

Mais ces hypothèses convergentes autorisent à leur tour deux conclusions pleines d'intérêt qui pourraient, à la condition d'être étudiées et vérifiées davantage, nous introduire davantage encore au cœur de notre mystère eucharistique.

Si notre divin Fondateur a réellement institué son grand sacrement au cours d'un repas rituel

1. *Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum (Liber Pontificalis).*

Et in canone missae addidit : Qui pridie quam pateretur (Brev. rom., 3 Mai, lect. IX^.

Voici le texte proposé par Mgr Duchesne, dans son édition critique du *Liber pontificalis,* tome I, p. 55 :

« VII. Alexander, natione romanus, ex patre Alexandro, de regione Caput-Tauri, sedit ann. X, mens. VII, di. II. Fuit autem temporibus Traiani, usque Heliano et Vetere. Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum... Martyrio coronatur... Hic constituit aquam aspersionis cum sale benedici... Hic fecit ordinationes, etc... »

Mgr Duchesne traduit *in praedicatione sacerdotum,* par : dans la liturgie. « L'auteur, dit-il, attribue à Alexandre l'insertion dans la liturgie du *qui pridie,* c'est-à-dire des paroles commémoratives de l'institution de l'Eucharistie... Les mots : *quando missae celebrantur,* semblent être une glose du second éditeur » *(ibid.,* p. 127).

M. Chirat, plus explicite, traduit aujourd'hui *in praedicatione sacerdotum* par : « il inséra, dans la prière publique et solennelle des prêtres à la messe la mention du récit complet de la cène... » Il ajoute : « cette information, recueillie au vie siècle par le clerc du palais apostolique du Latran qui compila le *Liber Pontificalis,* doit provenir d'une source plus ancienne ; cet écrivain la transcrivit telle quelle, sans la comprendre parfaitement. Il n'a pas dû l'inventer... » *(La Maison-Dieu,* n° 18, 1949, p. 57, note 20).

de cette liturgie juive qu'il allait remplacer :

et antiquum documentum
novo cedat ritui;

s'il a réellement pour la dernière fois observé les rubriques de ses pères en Abraham et selon la loi :

observata lege plene
cibis in legalibus,

et dans l'ordre que nous pouvons maintenant restituer avec précision : l'Eucharistie du pain au début de la réunion, l'Eucharistie du vin plus tard, à la fin du repas ou le repas terminé ; si nous devons par conséquent entendre à la lettre les paroles que nous prononçons tous les matins à la messe :

simili modo, postquam caenatum est,

pareillement, quand le souper finissait (ou *jut fini) ;* —

le pain et le vin n'ont pas été transsubstantiés immédiatement l'un après l'autre, comme dans notre liturgie actuelle, mais un certain temps, un long temps, s'est écoulé entre la première et la seconde des deux consécrations. La deuxième a repris avec plus de précision, s'il s'agit des paroles prononcées et des explications données, le propos et le mystère de la première : elles se superposent plutôt qu'elles ne s'opposent ; et si l'on nous permet d'utiliser les nuances qu'autorise et traduit bien notre langue française, l'Eucharistie a été instituée deux fois plutôt qu'en deux fois ; le Sauveur a répété sous deux signes différents un unique mystère, plutôt qu'il n'a créé un rite unique en deux temps complémentaires et opposés :

manet tamen Christus totus
sub utraque specie.

On est ainsi amené progressivement vers les hypothèses que proposait naguère le R. P. Sagel pour expliquer le symbolisme essentiel des espèces : c'est moins leur séparation que leurs deux constitutions différentes, qui symbolisent la mort du Christ. L'image du pain rappelle d'abord le corps immolé parce qu'il est solide comme celui-ci ; puis la vue du vin liquide évoque le sang répandu. La mort est deux fois représentée par la vue symbolique du corps, puis par celle du sang. Le Christ a souligné deux fois Le même mystère et révélé deux fois la même vérité à l'aide de deux signes différents et d'ailleurs, nous l'avons dit, complémentaires.

Mais il faudrait aussitôt ajouter que si le pain représente séparément le corps, et le vin le sang, et les deux la mort du Christ, c'est parce que le corps et le sang ont été d'abord divisés au Calvaire, où cette brisure a provoqué la mort du Sauveur ; par conséquent l'Eucharistie, telle qu'elle a été instituée, en deux temps successifs et distincts, supposait une prochaine séparation du corps et du sang du Seigneur, et donc sa mort, qu'elle figure et rappelle par conséquent, comme le dit le concile de Trente. La séparation des espèces continue d'être le signe du sacrifice, mais elle n'a pas le monopole de ce symbolisme qu'elle partage avec les espèces elles-mêmes.

Mais voici pour finir une question plus importante encore.

Que le Christ ait ou non célébré la Pâque juive, il a pris avec ses disciples un repas religieux, rituel,

1. *L'Année Théologique,* Lethiellcux, 1945, fasc. I-II, p. 89, et 1946, fasc. II-III, 232 sqq.

mais fréquent ; ce n'est certainement pas à l'agneau pascal, aux herbes amères (ni même au pain azyme, pensent les Grecs), qu'il a demandé les matières de son Eucharistie ; mais, comme nous dirions aujourd'hui, c'est dans le cadre de deux *benedicite,* sur du pain et du vin, qu'il a institué son sacrement. La conclusion, c'est que le rite juif de départ n'était pas précisément un rite de sacrifice proprement dit, mais un rite d'actions de grâces, au sens courant du mot, qui n'était pas un sens sacrificiel ; et la conclusion toujours, c'est que si le *sacramentum-et-non-res* de l'Eucharistie chrétienne est aujourd'hui à la messe et depuis toujours un rite visible de sacrifice, un sacrifice apparent (au sens latin du mot, au sens grec de *'phénomène),* ce n'est pas parce qu'un rite juif de sacrifice a été transformé en un rite chrétien, mais c'est parce que le sacrifice chrétien de la croix a transformé en un rite liturgique de sacrifice un rite de valeur religieuse plus modeste.

C'est la *res* qui a transformé la valeur du *sacramentum,* et non pas le *sacramentum* qui a prêté sa dignité à la *res.* Il a été au contraire l'objet d'une promotion. Ce n'est pas la liturgie du *sacramentum* qui a inspiré le dogme et la théologie de la *res.*

Cette dernière remarque achève de montrer la primauté et l'antériorité mystique de la croix par rapport à la messe. Elle achève de nous prouver que seule la volonté toute-puissante du Christ explique l'Eucharistie des chrétiens avec son contenu intégral.

En d'autres ternies, ce n'est pas parce que le signe rituel de la consécration du pain et du vin était déjà

un rite sacrificiel, que l'Eucharistie du corps et du sang du Christ est un sacrifice ; mais c'est au contraire parce que l'Eucharistie du corps et du sang du Christ est un sacrifice, que le rite juif de l'eucharistie du pain et du vin est devenu sacrificiel, entraînant la consécration substantielle des éléments qui sont devenus ainsi des oblats. Il faut maintenir cependant que la transsubstantiation exigeait que les rites accomplis sur le pain et sur le vin présentassent toutes les apparences significatives d'une consécration, le caractère sacrificiel du signe étant exigé par la réalité victimale du signifié. Par un choc en retour, le sacrifice de la croix a provoqué les rites d'un sacrifice de pain et de vin, image expressive de la collaboration de l'Église à l'œuvre rédemptrice de son Chef.

La liturgie chrétienne s'est emparée dans ses textes de cette extraordinaire rencontre : celle-ci nous a valu ces admirables formules de notre missel, des anaphores grecques, du canon latin, de nos secrètes en tout cas, où l'offrande du pain et du vin, et avec elle et avec eux le sacrifice de l'Église, sont présentés si étroitement unis à l'offrande et au sacrifice du corps et du sang du Christ, que des deux oblations, l'une pour l'autre, l'une à cause de l'autre, résulte un seul sacrifice, sous les images de l'une des deux. Celle-ci n'est à elle seule qu'un signe, mais combien précieux et significatif.

Ainsi s'achève notre vision rétrospective des origines. Beaucoup plus tard, la pensée et la piété chrétiennes, réunies, pourront exploiter à loisir et à leur choix tel ou tel aspect, vrai d'ailleurs,

de l'institution eucharistique, la présence réelle par exemple, qui transportera d'amour et de foi tout le moyen âge ; la communion au Christ, à sa présence et à sa grâce, qui sera le ressort de toute la spiritualité dite moderne.

Notre but n'était pas de raconter cette histoire trop proche et facile à reconstituer. Nous avons audacieusement, à la lumière des textes trop rares que nous possédons et cependant suffisants pour notre foi, essayé de deviner par quels chemins d'intelligence et de fidélité, le dogme eucharistique s'était engagé dans l'âme de nos premiers fondateurs, dans leur vie et dans leur croyance.

5. L'UNIQUE SACRIFICE DU CHEF ET DES MEMBRES

Quoi qu'il en soit de la préhistoire juive de la liturgie eucharistique des chrétiens, celle-ci est donc incontestablement et depuis toujours une liturgie de sacrifice. Nous avons admiré ce beau cortège de symboles où, sous nos yeux émus, les rites se déroulent sur le pain et sur le vin, conformément à la loi millénaire des gestes nécessaires : tout se passe comme si ces deux oblats étaient offerts, immolés, agréés ; car la transsubstantiation, vue de leur côté, à partir du *terminus a quo,* apparaît comme le moment sacré où Dieu agréant notre offrande, celle-ci passe du monde profane au domaine du Créateur, au point d'être transformée au corps et au sang du Christ.

Y aurait-il donc, en avant ou au-dessous du sacrifice de Jésus-Christ, un autre sacrifice préalable

et subordonné, celui du pain et du vin, le sacrifice de l'Église à côté du sacrifice du Christ.

Il est incontestable que le missel, à l'offertoire, et dans les secrètes, par l'emploi obstiné et au pluriel des mots : *hostias, oblata, munera, sacrificia,* parle comme si le pain et levin étaient, au moins en attendant, la matière d'un sacrifice.

Suscipe, quaesumus, Domine, preces populi tui cum oblationibus hostiarum (samedi-saint). Des textes de ce genre se rencontrent par dizaines. Et que par ces *hostias* ou ces *munera,* il faille entendre le pain et le vin, la secrète de la seconde messe de Noël entr'autres le prouve bien, puisqu'elle les appelle : *haec terrena substantia.* Ailleurs, au vendredi des Quatre-Temps de la Pentecôte, le texte évoque le feu du ciel qui, aux temps d'Élie et des prophètes, dévorait pour les assumer les victimes sur l'autel : *sacrificia, Domine, tuis oblata conspectibus, ignis ille divinus absumat.*

Ces oblats viennent d'ailleurs, comme nous l'avons dit, de la création, c'est-à-dire de la munificence divine : *suscipe, quaesumus Domine, munera quae tibi de tua largitate dejerimus* (8e dim. après la Pentecôte). Nous ne faisons que les rendre à Dieu de qui nous les avons reçus. La main bénissante de Dieu va les sanctifier : *Benedictio tua, qua omnis viget creatura, sanctificet, quaesumus, Domine, hoc sacrificium nostrum* (Fête du Saint Nom de Jésus), etc.

Il est impossible d'entendre ces expressions, au moins uniquement, du corps et du sang du Christ. Il y a successivement à la messe deux séries, deux couples aussi, d'oblats. Mais il n'y a pas précisément

deux oblations, et il n'y a pas deux sacrifices, parce que les premiers oblats sont absorbés dans les seconds, mieux, changés aux seconds à l'heure décisive et unique.

Le sacrifice est une institution de mouvement intérieur et extérieur, psychologiquement et métaphysiquement très complexe, qu'on n'enferme pas facilement dans un genre prochain et une différence spécifique. Il accumule tant de volontés humaines et de réalités divines sous un appareil très dessiné et pour des fins très nombreuses, que la Bible et l'Évangile résument dans l'idée d'alliance. Il y a au centre cette victime, qui est à la fois le sujet et le moyen du mystère qui s'accomplit en elle et qu'elle produit en nous. En elle s'accumulent tous les signes de la religion des hommes et ensuite de la faveur divine. Elle remplit toutes les conditions que la création, le péché et la rédemption à la fois imposent aux sentiments, aux attitudes et aux institutions des hommes. Mais elle n'est efficace que si l'intervention divine, en la consacrant, lui accorde la valeur que nous essayons de lui donner, — celle d'un intermédiaire entre Lui et nous, où se concentrera notre alliance avec Lui, où nous trouverons à la fois tout ce que nous avions apporté et tout ce que nous allons obtenir.

Alors, que répondre quand on nous demande si le pain et le vin sont la victime de notre sacrifice. S'il ne s'agit que de l'appareil extérieur, on peut et on doit risquer une réponse affirmative : l'aspect de la messe est celui d'un sacrifice de pain et de vin, à la manière de celui de Melchisédech.

Si l'on demande encore sur quelle matière Dieu et l'Église exercent, chacun à leur place, leur puissance de consécration, on peut encore répondre affirmativement, car c'est le pain et le vin qui sont consacrés.

Mais il faut arrêter ici nos affirmations. Car l'intervention divine, qui est le ressort caché de tout ce mystère et de sa réussite, a précisément pour résultat de changer ce pain et ce vin au corps et au sang du Christ, c'est-à-dire d'empêcher les premiers, tout en les agréant, d'être la véritable hostie du sacrifice.

Il n'en reste pas moins que l'Église, en faisant apport des matières de son offrande, a rendu possible ce résultat sacramentel, et qu'elle a donc contribué, elle aussi, par un signe qui continue d'être visible grâce aux espèces, au rite de l'alliance.

Nous sommes ici en plein mystère et il est difficile de concevoir des questions plus graves.

C'est ici peut-être que fondamentalement, depuis trois siècles, s'opposent les uns aux autres les catholiques et les protestants. Oui ou non, et dans quel sens, pouvons-nous collaborer à l'œuvre de la rédemption, au Christ et à Dieu ? Qu'est-ce que vous avez voulu dire, ô Paul, lorsque vous avez parlé d'ajouter quelque chose aux souffrances de Jésus ? Et vous, concile de Trente, lorsque vous avez parlé des mérites de l'homme à côté des mérites du Christ ?

Il ne s'agit pas d'additionner les uns avec les autres. Le mot : *ajouter,* est même encore trop fort. Mais l'on pourrait parler de soumettre notre religion à celle du Christ, de subordonner nos souffrances aux siennes, de vivre de sa vie, mais en continuant

de vivre la nôtre. Le thomisme nous a habitués à cette singulière conjugaison verticale ou déclivée de l'omni-puissance de Dieu avec la réalité et la responsabilité de notre liberté. C'est dans cette direction de pensée qu'il faudrait continuer à parler, non pas d'un sacrifice de pain et de vin, mais d'un sacrifice de l'Église uni et identifié à celui du Christ grâce à l'oblation et à l'immolation du pain et du vin. Aussi bien, le vieux missel n'a jamais reculé devant ces formules, qui sont antérieures à toute scolastique, puisqu'elles datent de l'époque patristique. Nous avons relu ces vénérables témoins d'un lointain passé chrétien, d'une époque où la robe du Christ n'était pas déchirée[1].

Sacramentum-et-non-res	Supplices te rogamus, omnipotens Deus : jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum :	Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti,	Quam oblationem, benedictam, ratam, rationabilem, acceptibilemque facere digneris.
Sacramentum-et-res	ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus,	tribue, quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari,	ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui D.N. J.C. ·
Res-et-non sacramentum	omni benedictione coelesti et gratia repleamur.	ut redemptionis tuae fructum in nobis jugiter sentiamus.	

[1] Cf *Trad. Apostolique* d'Hippolyte (in® siècle?), édit. Botte, p. 33 : Et petimus ut mittas spiritum tuum in oblationem sanctae ecclesiae.., (épiclèse).

* Si, comme nous le pensons tous, ce *fiat* désigne et exprime la transsubstantiation, il semble bien, d'après la construction

Sans doute, ce pain et ce vin comme tels ne pouvaient rien pour notre salut ; leur sacrifice n'aurait jamais réalisé la rédemption, ils ne seront jamais la victime de l'alliance et du testament nouveau. Mais, encore une fois, puisque la rédemption a eu lieu sans eux et qu'elle a été consommée sur le Golgotha, ne pourraient-ils pas, sans s'additionner d'aucune manière à la victime du Calvaire, sans faire aucunement somme avec elle pour augmenter sa valeur, ne pourraient-ils pas s'accrocher à elle, pour y trouver, eux et nous, une valeur nouvelle dérivée de la valeur de la vraie victime, qui est le Christ ? Car enfin, avant de devenir les espèces du corps et du sang du Christ, ils avaient été et ils restent le signe sacramentel des pauvres sentiments d'adoration, d'action de grâces, d'expiation et de supplication que nous apportons ce matin au pied du trône de Dieu, dans l'espoir d'être, comme eux, accueillis et agréés. Toutes ces pauvretés, ces misères, pauvretés avouées, besoins proclamés, bonnes volontés incontestables, toutes ces œuvres, au sens scripturaire du mot, ne sont-elles vraiment rien au regard de Dieu, lorsqu'elles sont mêlées au grand jeu rédempteur du sacrifice du Christ ?

Mais derrière ce redoutable mystère théologique, il y a un autre problème plus philosophique, qui

grammaticale, que le *terminus a quo* de ce mystère soit la *hanc oblationem* du commencement de la phrase : c'est elle qui devient le corps et le sang du Christ. Il y avait donc avant la transsubstantiation une oblation antérieure au corps et au sang du Christ. Et que pourrait-elle être, sinon l'oblation du pain et du vin, et donc le geste au moins esquissé d'un sacrifice à la manière de Melchisédech ?

se cache aussi ; et nous sommes peut-être ici au cœur de toute l'angoisse métaphysique de notre temps.

Avons-nous le droit, pour comprendre le monde, et, après lui avoir trouvé une cause d'origine, pour achever de nous le rendre intelligible, avons-nous le droit de le stopper mentalement en concepts clairs, mais arrêtés, qui fassent abstraction du courant et du mouvement qui l'entraînent, qui le constituent à leur manière, intérieurement, et qui dans un sens le définiraient mieux que la nature fixe, achevée, au repos en tout cas, où nous l'immobilisons?

Cette métaphysique par les essences, fût-elle légitime pour nous permettre de prendre rationnellement possession des matières et des formes du monde sans âme, deviendrait en tout cas insuffisante pour parler du composé humain, où la compénétration du corps et de l'âme est telle, tellement nécessaire et tellement inachevée, que parler du premier sans parler de la seconde, étudier les signes en faisant abstraction de leur signification, c'est fausser à l'avance la vision de l'objet que l'on prétend atteindre. « La chair, nous disait plus haut le P. Rousselot, n'est parfaitement rien par elle-même ; toute sa raison d'être, et toute sa nature, c'est de pouvoir être pénétrée par l'esprit et employée à ses fins. Elle est toute prête à servir de voile et de véhicule à l'esprit ; en retour, l'esprit la consacre et lui communique quelque chose de sa valeur et de sa sainteté[1]. »

Or la philosophie des signes est accrochée au

1. Rousselot, S. J., dans *Christus* (La religion chrétienne), Beauchesne, 1949, p. 70-

mystère du composé humain, où ils trouvent leur origine et leur explication. Dans l'homme, la sensation aspire légitimement et peut-être obligatoirement à s'achever en sentiment, et le réflexe du muscle devient un geste animé par la pensée intelligible : au plan de la cause finale, *le plus* suit *le moins,* parce que dans la pensée de l'homme comme dans le dessein de Dieu, le moins est au service du plus, l'inférieur est pour le supérieur, le corps pour l'âme, le rite pour le mystère. Et dès lors, on ne peut comprendre et définir les premiers que sous l'éclairage des seconds.

Dans ces conditions, si le rite du pain et du vin est le signe d'un autre sacrifice, il n'a de raison d'être, de valeur et d'intelligibilité qu'à travers cet autre, en dehors duquel perdant toute signification, il perd aussi toute consistance. C'est à travers son existence qu'il faut parler de son essence.

Un signe coupé de sa signification cesse d'être un signe : du coup il devient insaisissable comme tel ; il abdique cette dignité substantielle que lui conférait son contenu. Car ce n'était pas un simple rôle qu'il jouait, et qu'on pouvait lui ôter sans rien lui enlever de sa substance, comme à un acteur son personnage de théâtre. Sa signification faisait partie de son être : c'était un élément parmi ceux dont il était constitué. Un corps d'homme dépouillé de son âme, c'est-à-dire de sa spiritualité, n'est plus un homme, c'est un cadavre, ce qui n'est pas du tout la même chose, on le sait bien.

Le sacrifice de l'Église n'est un sacrifice que parce qu'il est et qu'il va devenir le sacrifice du Christ :

seul, il ne se tient pas. Il n'est donc pas question de les additionner l'un avec l'autre et de dire : **i + i** = 2 ; mais il faudrait écrire, en parlant non pas géométrie, mais métaphysique : **I** -j- **i** = **i** ; à moins de réconcilier ces deux symboles en écrivant : **i** X **i** = **i**.

Finalement, l'évolution n'est en progrès que parce qu'elle est suspendue, ou attirée par une cause finale, qui est en même temps une cause créatrice ; car au terme, en Dieu, les deux causes n'en font qu'une[1].

Pour rester dans notre sujet, le sacrifice du pain et du vin, si l'on tient absolument à employer cette expression, n'existe que parce qu'il est déjà, à la messe, et en tout cas parce qu'il va devenir, le sacrifice du corps et du sang du Christ. Il est impossible de l'affirmer et de le penser à part, en soi.

L'extraordinaire texte du missel, dont nous avons déjà si souvent parlé, écrit en deux tons pour un seul thème musical, a été composé, non pour nous expliquer ce mystère, mais, ce qui est beaucoup mieux, pour nous en donner l'intuition et la grâce. C'est pour cela qu'il a adopté le style de la prière, dont nous retrouvons ici tout le problème et la solution : la prière consiste à demander à Dieu un surcroît de puissance qui nous manque absolu-

1. Le P. de la Taille dit équivalemment : « le signe *(signum tantum, sacramentum-et-non-res)* ne cause la grâce *(res tantum et non sacramentum)* que par l'intermédiaire du sacramentum-et-res. Il ne représente donc directement que le sacramentum-et-res, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. Ensuite ce corps et ce sang, présents sous les espèces du pain et du vin, représentent et causent notre nourriture spirituelle » *(Mysterium Fidei,* p. 533).

ment et dont nous avons pourtant besoin pour Lui être agréables, pour ne pas être des pécheurs à ses yeux. Tout le christianisme tient dans cette phrase, toute la messe aussi : suivant le grand mot de saint Augustin, qui ne fait pas peur ni honte à ceux qui ont vraiment compris l'esprit de la religion du Christ, qui les remplit de joie au contraire dans leur infirmité, — nous sommes les *mendiants de Dieu :* nous avons besoin pour ne pas mourir d'un don de ses mains qu'il ne nous doit pas, mais qu'il nous reprocherait de ne pas avoir. C'est ce qui expliquerait à beaucoup de gens que la grâce soit à la fois gratuite et obligatoire, nécessaire à un être affamé qui se sent mourir, qui n'a aucun droit à la nourriture, mais qui la demande et l'obtient toujours de quelqu'un qui est Amour[1].

♦**

Une tradition de manuels et de sermonnaires, dont l'origine tardive ne remonte pas, semble-t-il, au-delà de de Lugo, s'obstine à nous représenter la mise à mort de la victime, ou sa combustion, ou sa libation, comme des gestes essentiellement négatifs, qui auraient pour but de détruire cette hostie, on dit même parfois de la réduire au néant, en l'honneur et à la gloire du souverain maître de la vie et de la mort, de l'être et du non-être. C'est

1. Dans la transsubstantiation, tout le changement, toute la passivité par conséquent, est dans le pain. Mais toute l'activité, toute la force est dans le corps du Christ, qui prend substantiellement possession de son signe.

le grand mérite du P. de la Taille d'avoir protesté contre cette conception, qui, à certaines heures d'influence janséniste, avait failli entraîner toute l'École française et stériliser du même coup sa haute spiritualité de la vertu de religion et de l'adhérence à Jésus-Christ. La vérité, c'est que ces actes de violence commis sur la victime obéissent à une préoccupation d'ordre positif, et qu'ils ont pour but de transférer au domaine de Dieu l'objet offert. Ces gestes, loin de diminuer celui-ci, encore moins de le détruire ou de l'anéantir, prétendent au contraire augmenter encore sa valeur, en lui permettant d'atteindre symboliquement et effectivement sa fin, qui est Dieu. Mais en même temps, par cette opération sans rémission ni repentance, l'homme affirme renoncer absolument à la possession de son bien[1] : celui-ci ne pourra jamais plus lui servir ni lui revenir, à moins que, au terme de la cérémonie, le ciel ne lui en rende une partie, mais dans une autre perspective, comme gage et véhicule, signe et instrument des faveurs et des grâces divines. Mais récupérer un objet dans ces conditions, le recevoir comme un don gratuit, c'est encore une façon pour l'homme de reconnaître sa totale dépendance à l'égard de Dieu, et le besoin invincible qu'il a de ce secours ; et ce n'est pas un paradoxe, en tout cas c'est une affirmation

I. La mise à mort, la libation, la combustion, n'ont pas pour but d'anéantir la victime, ni même de la détruire, mais de souligner efficacement que les hommes ont renoncé, en brûlant leurs vaisseaux, si l'on ose dire, à reprendre jamais leur bien. Nous devons cette suprême analyse, qui prolonge plus loin encore les vues du P. de la Taille, à son confrère, le R. P. Baudouin de Gaiffier, S. J. et Bollandiste : plaise à ce dernier de publier un jour l'exposé total de sa théologie du sacrifice.

chrétienne au premier chef, que de soutenir qu'il y a plus d'humilité et donc plus de religion et même d'amour, à recevoir de Dieu qu'à Lui donner : car offrir et céder un présent, c'est encore affirmer sur celui-ci un dernier droit de propriété ; ce serait donc pour la créature se poser encore en face du Créateur comme un égal et un supérieur. De même, au début de la liturgie sacrificielle, il y avait de la part de Dieu une condescendance plutôt qu'un profit et un honneur, à accepter notre offertoire et notre offrande ; le fait d'agréer notre *suscipe* est un acte de bienveillance à notre égard et, sans paradoxe, un don. Sans doute saint Jean nous a dit dans un verset qu'on n'oublie pas : *Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique;* mais il y a chez notre Père des cieux un autre geste d'amour dans le fait de recevoir et d'accepter de nos mains le sacrifice de son Fils. En réalité, Dieu n'avait jamais renoncé à son Fils, et nous n'avons pas à Le Lui rendre, puisqu'il ne l'avait jamais perdu ; mais en rendant visible, aux jours bénis de la résurrection et de l'ascension, l'agrément qu'il accordait à la rédemption accomplie par le Christ et, par extension, à l'offrande que celui-ci avait faite de lui-même en notre nom, le Père rendait possible l'offrande rituelle et sacrificielle par laquelle tous les matins nous nous accordons à cet insondable mystère en le faisant nôtre ; et nous pouvons dire alors : Dieu a tellement eu pitié de nous, qu'il nous a permis de Lui donner son Fils bien-aimé, afin que nous sachions enfin de quel amour immense, nous aussi, nous avons été aimés.

II. L'EXPLICATION DE LA MESSE AUX FIDÈLES

La division tripartite du moyen âge pourrait l>eut-être servir de nos jours à classer l'immense littérature en pleine effervescence, que la librairie catholique propose actuellement au public chrétien pour aider celui-ci à participer au saint sacrifice.

Depuis la publication par Dom Vandeur, il y a cinquante ans, de son petit ouvrage, annonciateur et précurseur, sur « la sainte messe, notes sur sa liturgie », les livres et les brochures consacrés à la messe, traduite, expliquée, commentée, dialoguée, etc... se sont multipliés par centaines. La source tarie aux siècles précédents, où le missel avait presque disparu des rayons des eucologes, est aujourd'hui toujours plus jaillissante : les *Bremond* de l'avenir admireront cet événement presque prodigieux, où ils reconnaîtront les signes d'un siècle chrétien, et peut-être la preuve d'une renaissance religieuse.

Les méthodes employées par les différents auteurs ont l'air de s'enchevêtrer dans toutes les directions et de créer une certaine confusion. Les rédacteurs n'ont évidemment pas tous le même génie ni la même inspiration, et les ouvrages sont de valeurs bien différentes. Mais il semble que les uns soient plus préoccupés d'expliquer les rites et leurs origines, leur symbolisme et leur signification, — c'est en somme la route du *sacramentum-et-res :* elle est très large et très belle. Les autres, plus sévères ou plus intérieurs, pénètrent jusqu'au mystère, jusqu'au

dogme ou aux dogmes pour parler des réalités invisibles inscrites dans cette liturgie : le sacrifice, le sacrifice de la croix, la présence réelle et la transsubstantiation : c'est le *sacramentum-et-res*. Enfin certains ont déjà la force de faire voir dans les textes et sous les rites les effets spirituels de ces signes efficaces. Une poésie religieuse est en voie de composition, qui va remplacer nos « vieux cantiques », et traduire nos saints mystères en langue vulgaire.

Ce mouvement à la fois théologique et littéraire (quelquefois musical), est très intéressant à suivre. Il a déjà produit, à côté d'ouvrages sans lendemain, de grands travaux et de petits chefs-d'œuvre. Il est curieux de constater que les nouveaux chants aient commencé par s'occuper de la communion : l'un des premiers et des plus beaux, d'inspiration romantique et sillonniste, est celui d'Henri Colas :

Dans le silence du matin,
O Jésus, descends dans mon âme,
Sois mon compagnon de chemin...

Ce départ était normal. La communion avait fini aux siècles précédents par attirer à elle toute la messe et même par la remplacer : en vertu des lois de l'hérédité et de la transition, c'est elle qui devait inspirer les premiers essais de libération. De là on est passé à l'autre extrémité de la liturgie, et l'on a risqué des chants d'offertoire, dont le plus beau jusqu'à nouvel ordre semble être celui publié par l'abbé Colomb :

O Père Saint et Tout-Puissant,
Nous t'offrons ce vin, cette hostie...
Nous t'offrons notre volonté,
Notre cœur, notre intelligence...
Reçois nos joies et nos douleurs,
Les travaux de cette journée...

Osera-t-on bientôt percer le tunnel, et rejoindre l'offertoire à la communion en passant par la préface et le canon : les prières de celui-ci sont presque intraduisibles et en tout cas irremplaçables.

Le texte des collectes, secrètes et postcommunions présente aussi bien des difficultés et cache bien des pièges. L'échec de la tentative du Père Béa nous a prouvé combien il est difficile de se mesurer avec le latin du quatrième siècle chrétien. Et pourtant les fidèles ont le droit de connaître toutes les richesses de leur missel. Quel immense et beau travail à accomplir.

TABLE DES MATIÈRES

LE SACRIFICE DU CORPS MYSTIQUE

(Signes et réalités)

Avant-propos 7
Introduction et plan 9

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DE L'EUCHARISTIE

I. — Le mystère antérieur au signe ... 17

II. — La double efficacité du signe sacramentel A LA MESSE 41

III. — Le premier effet du signe : la présence réelle du sacrifice et de la victime de la croix 49

1. Le geste 49
2. Le rite 58
3. La rencontre du geste et du rite dans le signe 72
4. La rencontre du signe eucharistique et du sacrifice de la croix 78
5. Les deux sens de l'expression : immolation sacramentelle 81

Appendice 93

IV. — Le second effet du signe : les fruits spirituels du sacrifice du Christ ..... <16
1. Les principes ou les causes..... 96
2. La préhistoire des rites et sonéloquence 105
3. Les exigences de la théologie ---- 113
4. Les effets des rites d'ascension : l'aller 119
5. La descente ou le retour 130

V. — Conclusions de la première partie 147
1. L'aller et le retour sur un unique chemin 147
2. La double efficacité ramenée à l'unité 149
3. Récapitulation du mystère et du signe : l'immolation sacramentelle..... 151

DEUXIÈME PARTIE

L'EXISTENCE

I- — L'Eucharistie a ses origines 157

1. L'ordre actuel d'exécution..... 157
2. L'ordre originel d'intention : le sacrifice d'abord 162
3. L'ordre originel (suite) : le sacrifice du Fils de Dieu fondement de la présence réelle..... 169
4. L'ordre originel (suite) : le rôle sacrificiel du pain et du vin..... 174
5. L'unique sacrifice du Christ-Chef et de ses membres .....iço

L'explication de la messe aux fidèles 202

pari* SOCIÉTÉ ST-AUCiiaTIW.Deiclée De Jirouwcr et Cle.Broges (Belgique). 10960,18